توفيق فهد

منتدى مكتبة الاسكندرية

الكهانة العربية قبل الإسلام

الكاهن، الكاهنة، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر، الرائي، العرّاف، الرب، ذو إله، الحُمس..



ترجمة: حسن عودة - رندة بعث

تقديم: د رضوان السيد

الكهانة العربية قبل الإسلام: الكاهن، الكاهنة، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر، الرائي، العرّاف، الرب، ذو إله، الحُمس . .
تأليف: توفيق فهد
ترجمة: حسن عودة، رندة بعث؛ مراجعة: توفيق فهد، زياد منى
تقديم الترجمة العربية: رضوان السيد
تصميم الغلاف: زياد منى
إخراج: زياد منى. إخراج إلكتروني: محمد غيث الحاج حسين

التوزيع في العالم: شركةُ قَدْمُس للنشر والتوزيع (ش م م)
ص ب (6435/ 113)؛ شارع الحمرا، بناء رسامني
بيروت، لبنان
هاتف: (+1 961) 054 750، برّاق: 053 750
حوّال: (+3 0 961) 512 620؛ 411 722
بريد إلكتروني: ‹daramwaj@inco.com.lb›

التوزيع في سوريَة: قَدْمُس للنشر والتوزيع
شارع ميسلون، دار المهندسين (0905)، الفردوس
ص ب (6177)
دمشق، سوريَة
هاتف: (+11 963) 9836 222 برّاق: 7226 224/ 7393 442
جوّال: (+94 0 963) 167 517
بريد إلكتروني ‹cadmus@net.sy›؛
التوزيع في محافظة اللاذقية: مكتبة بالميرا
هاتف: (+41 963) 975 468

التوزيع في الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع
وسط البلد، حلف مطعم القدس؛ ص ب (7772) عمّان 11118، الأردن
هاتف: (+6 962) 8688 463؛ برّاق: 7445 465
بريد إلكتروني: ‹alahlia@nets.jo›

انظر كتب الدار على صفحات الشبكة التالية: ‹www.cadmus.nesasy.org› ‹www.alfurat.com›
لابتياع نسخ ورقية وإلكترونية من هذا الكتاب، انظر ‹http://www.arabicebook.com›
إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار.
عدد كلمات الكتاب: (187011) كلمة تقريبًا

توفيق فهد

الكهانة العربية قبل الإسلام

الكاهن، الكاهنة، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر، الرائي، العرّاف، الرب، ذو إله، الحُمس . .

ترجمة: حسن عودة، رندة بعث

مراجعة: توفيق فهد، زياد منى

تقديم الترجمة العربية: رضوان السيد

المحتوى

مقدمة

مـــا أردتُ في الواقع التقديم لكتاب الأستاذ الكبير توفيق فهد عن الكهانة أو العرافة العـــربية، بل للترجمة التي استمتعت بروعتها ودقتها بما يفوق ما أذكر أنني استمتعتُ به عـــند قراءتي للكتاب بالفرنسية للمرة الأولى عام (1975). فقد كان من المصادفات أن قرأتُ هذا الكتاب الصادر عام (1966) بعد كتاب المؤلف الآخر الصادر عام (1968) عن الآلهة والأوثان في وسط الجزيرة العربية قبل الإسلام. وكان ذلك كله عام (1975) عندما كـــنا نـــدرس اللغات السامية لدى البروفسور فالتر ميللر بجامعة توبنغن. وقتها خصص أســـتاذنا في ذاك التخـــصص الفرعي فصلاً دراسيًا للنقوش والكتابات السبئية عن الآلهة بجـــنوب الجزيـــرة قبل الإسلام. وما كان هو قد نشر شيئًا عن ذلك. لذلك أحضر لنا للاســـتعانة علـــى قـــراءة النصوص السبئية، كتاب أستاذته ماريا هوفنر، وكتاب جاك ريكمانز، والأولى نمساوية كتبت بالألمانية عن الوثنية السامية والعربية، والثاني بلجيكي، وكتب بالفرنسية والإنغليزية عن آلهة اليمن والتقاليد الدينية فيها قبل الإسلام. وقد سرني أن اكتشف بنفسي كتاب توفيق فهد في الموضوع نفسه، وقرأته، واستعنت به في الورقة الـــتي كتبـــتها عن «اللات والعزّى ومناة». وقد وجدتُ وقتها الكتاب ساحرًا، بعكس الفيلولوجـــيا الجافّـــة، والـــتي لا تهتم كثيرًا للعالمين الديني والثقافي لدى رودوكاناكس، وألتهايم، وفلهاوزن، وهوفنر، وريكمانز. وعندما حدثت أستاذنا ميللر عن ذلك، ضحك وقال: كتاب فهد عن الكهانة أكثر روعة، لكنه أكثر شطحًا أيضًا! وكما سبق القول، فقـــد قرأت كتاب ‹الكهانة› هذا في شتاء العام (1975) بالمعهد الشرقي بتوبنغن خلال ثلاثة أيام، وأعجبني بالفعل؛ لكنني ظللت على تعلقي بكتاب آلهة وسط الجزيرة. وأعرف الآن لمـــاذا نشأ لدي ذاك الانطباع، في ذلك الزمن البعيد. فأكثر المادة المجموعة والواردة

في كـــتاب ‹الكهانة›، هي مادة مكتوبة في القرون الإسلامية الثلاثة الأولى، وأنا أعرف أكثرها من المصادر العربية، وما كنتُ وقتها أعتبرها أصيلةً أو كافيةً للتدليل على الرؤى العـــربية القديمة لعوالم الغيب والسحر والغموض والفتنة والتهيُّب. بينما المادة الواردة في كـــتاب ‹الوثنية العربية› مستندها النقوش والكتابات العربية والسامية والبيزنطية، وتأتي الأخبار الإسلامية عن تلك الآلهة باعتبارها مصادر ثانوية.

ولست أرى ذلك الآن، بعد قراءتي للترجمة العربية لكتاب الكهانة، إذ إن الكتاب في الحقيقة هو حفرٌ في العوالم الثقافية العربية، عوالم السحر والشعر والغيب، وبطرائق واسعة ومقارنة وتأويلية، لا أعرفها إلا لدى ماسينيون وبعض أقرانه الفرنسيين. وهذه الشفافية المستبطنة للذهنية والنفسية العربية على مشارف الإسلام، والمستندة إلى مواريث سحيقة القـــدم لدى الشعوب السامية في بلاد مابين النهرين، ولدى الآراميين والعبرانيين، تخترق دثائـــرها حياة العرب وتسجيلاتهم في الحقب الإسلامية الأولى؛ وإن في صورة شذرات محـــورة، وممزوجة بالمواريث الأخرى التي دخلت في زمن الفتوحات وما بعد. وأخص بالذكـــر في كتاب الأستاذ فهد الذي بين أيدينا تلك الفصول المتعلقة بأشكال الكهانة والفراسة، والفأل بالحيوان، وتأويلات الأحلام، وأدوار العرّافين، وعلائق الشعراء بالجن والهواتف.

والكتابُ صعبٌ صعبٌ لدقة الموضوعات وغرابتها، وللغة فهد الفرنسية العالية البلاغة والإبـــلاغ. بيد أن المترجِمَيْن ما كانا أقل قدرة على الإفصاح والدقة عن المؤلف نفسه. وقـــد ردّا مـــئات النـــصوص إلى الأصول التي اقتبست منها، فلم يقعا في مرض ترجمة الاقتباسات العربية عن الفرنسية، بل وابتدعا أسماء وتعابير لكي تظل الترجمة أمينة للعالم المـــصطلحي للنص، بما جعل من النص العربي آية في الدقة والجمال والعذوبة في الوقت نفسه.

قال لي الأستاذ ميللر بعد أن قرأتُ الكتاب عام (1975): هل وجدته كما قلتُ لكَ رائعًا وشطّاحًا في الوقت نفسه؟ وأجبته: لا أستطيع الحكم لأن فرنسيتي ليست على ما يـــرام! وكان ذلك تهربًا من الإجابة، رغم إعجابي الزائد بالفعل بكتاب ‹آلهة العرب›. أما اليوم، فلو سئلتُ، لقلتُ: بل إنّ كتاب ‹الكهانة› يضاهي كتاب ‹الآلهة› في الروعة، إن لم يكن أروع منه! وقد قرأتُ قبل مدة كتاب السيدة أناماري شيمل عن ‹الأحلام› لدى العرب، وعجبت للمادة المجموعة فيه، وللسلاسة التي يتدرج بها النص؛ لكنني الآن أرى أن فـــصل توفيق فهد عن الأحلام وعن الجاهلية إلى نهايات الأزمنة الكلاسيكية، هو الأكثر تمثيلاً لعوالم الثقافتين العربية والإسلامية. ثم أن السيدة شيمل رحمها الله، ما

كانت محظوظة في ترجمة كتاباها، مثل حظ الأستاذ توفيق فهد، الذي حظي كتابه بترجمة رائعة.

لقد راجعت الترجمة بدقة، وأود الإشادة بالمترجمين وبالناشر الذي دأب على ترجمة نصوص نادرة ورائعة. وتحية للأستاذ الكبير توفيق فهد، الذي عرفتُ، بعد قراءتي لترجمة كتابه هذا، أنه كان مهتمًا منذ أوساط الستينات بموضوع الحُلم؛ وهذا سرُّ إقباله في السبعينات على نشر ترجمة حنين بن إسحاق لكتاب أرطاميدورس في تفسير الأحلام، أو تعبير الرؤيا. وحبذا لو تترجم دراسته عن الآلهة العربية ودراسته عن الحياة الزراعية والمصطلحات الزراعية لدى العرب والمسلمين.

وبالله التوفيق

رضوان السيد

بيروت في 2007/07/20

تمهيد

انطلقت هذه الأبحاث، التي تشكل موضوع هذا الكتاب من دراسة جامعية، حول علم تفسير الأحلام في الشرق الأوسط القديم. وقد قمنا بتعميق هذا الموضوع حين علمنا بأن البرفسور أوبنهايم (A. Leo Oppenheim) كان على وشك إصدار كتاب عن الموضوع ذاته والذي ظهر عام (1956 م) في ‹Transaction of the American Philosophical Society, TAS› عنوانه ‹[تفسير الأحلام في الشرق الأدنى القديم مع ترجمة كتاب الأحلام الآشوري] ,The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream-Book›.

بعد الاطلاع على هذا الكتاب، القيم جدًا، لاحظنا أنه أهمل كليًا ذكر جزيرة العرب القديمة. وقد عزمنا على سد هذه الثغرة بتقديم دراسة للمستشرقين تتيح لهم متابعة تطور علم تفسير الأحلام العربي بعد انحلال ثقافة الشرق الأوسط القديم، والذي آل تراثه، جزئيًا، إلى الإسلام.

ولاحظنا، في الوقت ذاته، أنه ومع الأبحاث العديدة التي خصصت للكهانة في الشرق القديم، فليس ثمة شيء تم إنجازه عن الكهانة العربية، بحصر المعنى. ولهذا فقد امتد بحثنا، بدافع الرغبة ذاتها، إلى مجموع الميدان الكهاني، آملين، على هذا النحو، أن نسلط الضوء على الثراء الهائل للتراث العربي الذي نقل إلينا الآثار الباقية عن التقنيات القديمة، والتي كانت تحظى بمكانة رفيعة في الإمبراطوريات السامية العظيمة.

ونظن بأننا أفلحنا، عبر معالجتنا لوثائق مشبوهة للغاية ظهرت منذ بداية هذا القرن، في أن نضع من جديد، الفكر الديني للجزيرة العربية الوثنية في إطاره الأولي. ويراودنا

الأمـــل بـــأن لا يظل عملنا هذا معزولاً، وأن يساهم في إعادة الثقة بالتقاليد العربية إلى علماء الساميات المعاصرين، والتي كانت لدى أساتذهم في بداية هذا القرن.

يدين عملنا هذا إلى حد كبير، إلى (المركز الوطني للأبحاث العلمية/ Centre National de la Recherche Scientifique)، الـــذي احتضننا، طوال خمس سنوات، كان لابد منها للوصـــول بعملنـــا إلى نهايته. وقد حظيت أبحاثنا هذه برعاية العميد. مارسيل سيمـــون (Marcel Simon) والبرفـــسور أندريـــه نيهـــر (André Neher)، ونلنا أيضًا شرف قبول البرفسور ريجيس بلاشر (Régis Blachèr) بالإشراف على أبحاثنا. ولكن اعتلال صحته، للأســـف، حـــال بينه وبين متابعتها حتى النهاية. ونحن نعبر له هنا عن امتناننا العميق. وبمحبة غامرة، حلّ البرفسور شارل بيلا (Charles Pellat) محله. وأوقف لنا جهوده كافة، طوال سنوات إعداد هذه الأبحاث، وقرأ كامل مخطوطتنا قبل إرسالها إلى الطبع. وكانت الملاحظات الحصيفة التي قدمها لنا، غنية جدًا، إضافة إلى التصحيحات في الأسلوب التي تفـــضل في إرشادنا إليها، ونحن نشكره على صبره الرائع وتفانيه اللامحدود. كذلك فإن الـــسيد العمـــيد ســـيمون والبرفسور نيهر، قرأا، بروح منْ الصداقة الخالصة، مخطوطة البحث، وأجريا عليها عددًا من التحسينات الأسلوبية العديدة، التي يحتاجها، بالضرورة، كل من يكتب بلغة غير لغته الأم. فليتقبلا منا كل الامتنان، على ما قدماه لنا، منذ بداية عملنا.

كمـــا نشكر السيد البرفسور إيمانويل لاروش (Emmanuel Laroche)، مدير ([المعهد الفرنـــسي للآثار]/ Institut Français d'Archéologie) في إسطنبول، الذي قادتنا نصائحه الثميـــنة باستمرار، في غمرة الصعوبات التي كنا نصطدم بها ووضع تحت تصرفنا معرفته الشاملة لفهم جانب من جوانب الموضوع، لم نكن قد أعددنا العدة له.

كـــذلك فـــإن النصائح الثمينة والتشجيع الحار الذي لقيناه من السيد رينيه لابات (René Labat) البرفسور في (الكوليج دو فرانس/ Collège de France)، كانت خير عون لنا في العمل فليتقبّل منا خالص الشكر والامتنان.

توفيق فهد

شتراسبورغ في (1 آذار 1966 م)

مدخل: وضع جزيرة العرب الثقافي والديني قبل الإسلام

1] جزيرة العرب القديمة في مواجهة التقلبات العاصفة للتاريخ

في غمـــرة مـــن الإقفـــار والعزلة، صمد وسط جزيرة العرب، المعقل الأخير للوثنية السامية، أمام اندثار حضارات الشرق القديم التي قوضتها غزوات الإسكندر الأكبر، ثم تمثلـــتها وأحلت محلها الحضارة اليونانية-الرومانية. هل احتفظت تلك المنطقة من مناطق ذلك العالم القديم، المطمور تحت أنقاض مابين النهرين ووادي النيل، ببعض الذكريات؟ كل شيء يحملنا على الأمل بذلك، لاسيما وأنها كانت الصقع الوحيد في الشرق الأدنى الـــذي نجـــا مـــن الهَلْيَنَة. غير أن هذه الكتامة بالذات، وهذه الانغلاقية إزاء التأثيرات الخارجية، جعلت من هذا الشاهد الوحيد والعريق، أعمى، معظم الوقت، وغير واع بما كان يدور من حوله.

قـــبل أن تكـــشف أرض مـــابين النهرين للعالم عن بقايا الحضارة الآشورية-البابلية كانـــت أنظـــار الباحـــثين متوجهة نحو جزيرة العرب. كان الباحثون يستنطقونها، بثقة وفضول، حول ماضيها السامي، على غرار استنطاق الناجي الوحيد من كارثة عظيمة. كـــان مفسّرو الكتب المقدسة يبحثون لدى أبناء إسماعيل عن بقايا تاريخهم الطويل[1]، مدفـــوعين بالرغبة في فهم الكتب المقدسة، وفي إلقاء أضواء من التاريخ عليها. غير أن أعمـــال التنقـــيب في الحواضر القديمة لسومر وأكاد استأثرت سريعًا باهتمام المنشغلين بالـــساميات وكبـــتت الاهـــتمام الذي كانوا يولونه لجزيرة العرب. ومن الآن فصاعدًا

ستجري محاولة الكشف عن الوشائج التي كانت قائمة بين جزيرة العرب وحضارة مابين النهرين. بعد ذلك، وبسبب مغالاة الأنصار المتحمسين للبابلية[2] انحجبت الأبحاث حول الماضي العربي، وما فتئت الشكوك حول مجموع الروايات المنقولة عن المصادر الإسلامية[3] تتعاظم أكثر فأكثر.

إن جنوبي جزيرة العرب، بتراثه الغني بالمواد الكتابية والنقوش والذي يواصل انسكابه في حقول التنقيب، لا يُلقي إلا نزرًا يسيرًا من الضوء على تاريخ وثقافة الحجاز إذ تظهر مختلف الممالك التي تعاقبت فوق أرضه على غرار ظواهر متباينة، قياسًا إلى النموذج الاجتماعي غير المستقر، وإلى التقلبات الدائمة التي كانت سائدة في بقية أصقاع جزيرة العرب. وكانت العناصر البدوية المنتشرة على تخوم تلك الممالك تقوم مقام وسطاء بين هذه الممالك وبين القبائل المنتشرة في وسط شبه الجزيرة.

وقد نشأت، بالتأكيد، مبادلات تجارية، عبر طرق الاتصال التي كانت تشق جزيرة العرب من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب، ولكن، إلى أي حدّ أحدثت هذه المبادلات تأثيرات من طراز ثقافي؟. ذلك ما سيتعين علينا أن نبينه، فيما يخص عملنا.

ما يتعلق بمملكتي اللحيانيين والثموديين في شمالي جزيرة العرب، واللتين لم تكونا فقط محاولتي استقرار لجماعات بدوية، إذ كانتا، إضافة إلى ذلك، مملكتين مترحلتين، مثلما يشير إلى ذلك التبعثر الواسع لنقوشهم الكتابية، فإن علاقتهما بالتاريخ الثقافي للحجاز تبقى واهية، ربما بسبب الموارد الكتابية المتواضعة التي جرى العثور عليها حتى اليوم. والأمر ذاته ينطبق على الصفويين، المنتمين أيضًا إلى جماعة شبه مترحلة، والذين ابتعدوا كثيرًا عن موطن أصولهم، وفقدوا، بسبب ذلك، الاتصال بالقبائل التي بقيت مقيمة على الأرض العربية بالذات.

ما القول إذًا عن الممالك التي قامت في محيط جزيرة العرب، مثل مملكتي البتراء وتدمر، ثم مملكتي اللخميين والغساسنة، فيما بعد؟. من الصعب جدًا العثور، فيما بقي لنا منهم، على خاصّية الثقافة العربية التي انتموا إليها من قبل، وذلك بسبب التأثير السريع للعناصر الأجنبية، وبفضل مَلَكة التأقلم العظيمة لدى العرب. ومع ذلك فإن بعض الوثائق الدينية والإثنية واللغوية تؤلف رابطًا، مهما كان ضعيفًا، بين هذه الثقافات المتطورة والقاع المشترك لكل أولئك الذين تحدروا من مهد السلالة العربية. وسندأب خلال هذا العمل على أن لا نهمل شيئًا من الإشارات التي تتيح لنا فرصة لبناء علاقة، من أي طبيعة كانت، بين الأرومة العربية وتفرعاتها في سورية وفلسطين وبلاد مابين النهرين.

2] حدود الموضوع

علـــى هذا النحو، تم تحديد المنطقة التي ستشكل إطارًا لبحوثنا: منطقة الحجاز وتهامة ونجد، وبقية مملكة كندة القديمة، في حقبة ماقبل الإسلام وخلال الحقبة الإسلامية الأولى. ولـــيس اختـــيارنا لهـــذا الإطار سوى مسألة مبدأ، ذلك لأن الحدود الزمانية والمكانية لموضـــوعات مثل موضوعنا ليس لها أهمية كبرى. وسيحتاج الأمر، في الواقع، إلى قدرة علـــى مـــتابعة كل التصورات والممارسات العملية التي ستكون موضوع دراستنا، بدءاً بأصـــولها الأشد بعدًا، مرورًا بتحولاتها وانتقالاتها المتعددة، وذلك بغية الوصول إلى تبيان حدودها وكيفياتها. ولكننا لن نأخذ في حسباننا سوى التصورات والممارسات المؤكدة، أصلاً، والمتعلقة بتلك الحقبة، وداخل ذلك الفضاء الجغرافي.

3] المصادر والمناهج

للـــسبب ذاته ستكون مصادرنا التي سنستقي منها من منشأ مختلف. إنها تخص سائر المـــيدان الـــسامي، وستكون من طبيعة أدبية مثلما من طبيعة نقوشية. أما معضلة صحة الـــروايات العـــربية المنقولة عن رواة مسلمين فستأخذ من اهتمامنا حيزًا أقل، ما دامت النـــصوص الدينية والسوسيولوجية والفلكلورية ذاتها التي يشوبها الخيال والخلط التاريخي تحمـــل معهـــا دومًا عناصر أولية خليقة أن تكمل المعطيات الأصلية وتثريها. وهو ما لا يعفينا من أن نتفحص بمنهج وروح نقديين كل المواد التي ستصلح لبناء عملنا هذا. ونحن نأمـــل، عـــبر مقارنة المعطيات التي سنجريها على المصادر الأصيلة كما يفترض، في أن نتوصـــل إلى التحقق من المعطيات الأدبية المتأخرة زمنيًا وذات المرامي المشبوهة. كذلك فـــإن تنـــسيق العناصـــر المستمدة من مختلف الأوساط المحيطة سيساعد في ردم الثغرات وتـــصحيح التـــشويهات التي لا مناص منها، وعلى الأخص حين يتعلق الأمر بالروايات الشفهية.

ما من شك في أن عمر الوثائق له أهميته، غير أنه ينبغي فيما يتعلق بميداننا أن نحسب أيـــضًا حساب مدى استمرارية الأعراف والممارسات، وتطورها غير المنظور في الوسط الـــبدوي، وفي وســـط ذلك الحجاز الذي شكل سدًا أمام مدّ التأثيرات الخارجية. وما يكتسي أهمية أكثر أيضًا طبيعة الوثائق، وقوة الشهادات الصادرة عنها على نحو أساس. فالوثـــيقة الكتابية أرجح من الوثيقة الأدبية، ومن بين المصادر الأدبية فإن الوثيقة الرسمية أعلـــى شـــأنًا من الوثيقة الخاصة، وهذا يعني فيما يخص عملنا، أن للمعطيات القرآنية،

ولمعطيات الحديث الشريف شأنًا أكبر من الحكايات ذات الطابع النوادري والأسطوري، كمـــا أن الحكايـــات التاريخية تتمتع بمكانة خاصة، لا تقل عن مكانة المعطيات اللغوية. وسنستخدم، ولكن ليس من دون حذر وتحوط، تلك الوسيلة الثمينة التي هي الاشتقاق. كما سنعمد أيضًا إلى استنطاق أسماء الأعلام ذلك لأن أقدم الآثار المتبقية مرتبطة بأسماء الأماكن. وأخيرًا، فإن الخصوصيات المعروفة وذات الأهمية بوجه عام، كالعلائم المميزة، والـــشهادات المباشـــرة والقـــريبة زمنيًا من الأحداث لها السبق على الإشارات المعزولة والنادرة.

انطلاقًـــا من هذه المبادئ، فقد اعتمد بحثنا على المصادر الأشد تنوعًا: فبعد المصادر ذات الطابع الديني، قمنا بمراجعة الحوليات التاريخية والتواريخ العامة والمعاجم الجغرافية، والكـــتابات الأدبـــية والمصنفات السياسية، والمؤلفات المعجمية، والسير، والموسوعات، وقصص الرحالة، والدراسات الفلكلورية القديمة منها والحديثة، والأعمال الأثرية. . إلخ. وكان لتبعثر المادة التي نبحث عنها أثر في توجيه أبعاد هذا البحث. فقد كانت هذه المادة مبثوثة في شتى أشكال الفكر، ولم تكن النتائج متناسبة مع اتساع البحث، ولكنها مهما كانت هزيلة ظلت مع ذلك حاسمة.

4] الأصل العرقي والمنشأ الجغرافي للعرب

تظـــل هذه المادة المتباينة والمتعددة المصادر، فيما يخص استخدامها وتأويلها، مرتبطة بمعـــضلة الأصل الإثني والمنشأ الجغرافي للعرب. غير أنه ما من حل حاسم جرى تقديمه لهذه المعضلة التي تتجاوز الإطار العربي وتطرح نفسها بصدد سائر الساميين.

5] موضوعة الأصل العربي عند الساميين

الواقـــع أن موضوعة الأصل العربي للساميين[4] والمفتقرة إلى الأدلة الدامغة، باستثناء بعـــض الوقائع اللغوية، قد أُخذ عليها، في نهاية المطاف، أنها تنسج على منوال الاجتياح الإسلامي الذي شكل حدثًا استثنائيًا. فنظرية الجفاف المتعاقب الذي أصاب شبه جزيرة العـــرب، مع إمكانية قيامها على أدلة جيولوجية ذات شأن، لم تحظَ بأنصار متحمسين. ويعود هذا إلى أنه في الفترة التي نشب فيها الخلاف حول المهد الأصلي للساميين كانت البنـــية الجيولوجـــية والمعمارية لجزيرة العرب لا تزال مجهولة. وما يستحق الذكر أن ابن المجاور[5]، الذي كتب في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي،

قد احتفظ لنا بذكرى اتصال جزيرة العرب بالقارة الإفريقية. أما الانفصال بين القارات ضمن هذه الأساطير، فيُعزى إلى (ذو القرنين) الشخصية الأسطورية التي يمكن أن ترتبط بشخصية مردوك[6]. والحال أن بيير لامار[7] يؤكد أن ثمّة عناصر جيولوجية تثبت أن البحر الأحمر، الذي يبدو على غرار خندق هائل يفصل مصر والسودان وإرتريا عن جزيرة العرب، قد تشكل في حقبة سبقت بقليل الحقبة التاريخية. وهذا يفسر التماثل الموجود بين الجزأين المفصولين، فيما يتعلق بالحيوان والنبات.

على هذا النحو فإن انشطار القارتين ونشوء البحر الأحمر أدّيا إلى توسُّع المناطق الصحراوية في جزيرة العرب. غير أنه ما من شيء يثبت أن نموذج المنطقة الطبيعية، الذي تشترك به ضفتا الخندق الفاصل بينهما، قد تشكل إثر انهدام هذا الخندق. والحال، فإن المنطقة ذات المظهر الصحراوي، التي تشكل السواد الأعظم من جزيرة العرب، ترتبط بالهضبة الصحراوية الإفريقية الكبيرة، وعلى نحو خاص أكثر بالنوبة . . في حين أن اليمن تنتمي إلى الحبشة. كذلك فإن حضرموت تبدو متماثلة مع الصومال البريطاني، وتشغل ظفار الوضع ذاته بالقياس إلى أرخبيل سوقطرة. أما جبال عُمانٍ فهي وحدها التي تكشف عن علاقات قرابة آسيوية. ذلك أنها تمثّل فرعًا منفصلاً عن القوس الإيراني، وتشكل امتدادًا، كما يبدو، لسلسلة جبال زاغروس. ولو أن جفافًا قد كان حدث لكان خليقًا بأن يصيب كل تلك المناطق المتشابهة.

ضمن الحالة الراهنة للجغرافية الطبيعية في جزيرة العرب، جرى تفسير الجفاف المنتشر في المناطق الداخلية لوسط شبه الجزيرة والمناطق الشمالية من خلال أسباب تتعلق بمستوى الارتفاع عن سطح البحر، والواقع أنه إذا كان الجنوب الشرقي لجزيرة العرب ينعم بمجارٍ دائمة للمياه، وأنه لا وجود لهذه المجاري في الشمال، مع أن التشكل الجبلي لشبه الجزيرة يبدو متماثلا، فإن مرد ذلك، في الواقع، إلى أن سلسلة الجبال العظيمة المسماة بالصفاة، والممتدة على نحوٍ موازٍ للبحر الأحمر من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب لا يبلغ ارتفاعها مطلقًا أكثر من (2500 م) في الشمال. ولذلك فإن الرطوبة الناجمة عن تبخر مياه البحر، والمتجهة صوب الداخل لا تجد عائقًا يعيقها من الجبال القليلة العلو للغاية، ولكنها تندفع نحو الشرق فوق المساحات الصحراوية الشاسعة، حيث تمنعها الحرارة الشديدة من التكاثف. فما تلبث أن تذوب وتتلاشى. في مقابل ذلك فإن الارتفاع في الجنوب يصل إلى (3500 م)[8]. ولهذا السبب فإن الكمية الهائلة من بخار الماء المتصاعدة من البحر الأحمر تتجه نحو الشرق وتصطدم بالجبال التي توقف اندفاعها فتتحول حينئذ إما إلى أمطار، أوإلى رطوبة كافية للزراعة على الأقل[9].

بالقياس إلى جزيرة العرب القاحلة، فإن الحالة المناظرة للبلاد الخصيبة نسبيًا، والتي تشكل ما سماه جيمس برستد (الهلال الخصيب) أي العراق وسورية وفلسطين، تجعل من المستبعد قبول موضوعة الأصل العربي للشعوب السامية. ذلك أنه من غير المتصوّر التسليم بأن الصحراء، ببؤسها وقحطها الشديد كان بوسعها أن تنجب شعوبًا أنشأت حضارات الشرق القديم العظيمة. ومن غير المتصور أيضًا أن الأراضي الأكثر خصوبة للغاية في البلدان المجاورة لم تكن لتفلح في إنجاب شعب قادر على إيقاف موجات البدو القادمين من الصحراء وتخليد اسمه من خلال الآثار الباقية من حضارته، والواقع أن الشعب (ماقبل السامي) الذي شغل بلدان (الهلال الخصيب) لا نعرفه بعد.

إن تعريب هذه المناطق هو بالطبع ظاهرة لاحقة لانفصال الشعوب السامية ولاستقرارها النهائي في البلدان التي غدت أوطانها الخاصة. وما من شيء يسمح باستنتاج أن حالة مماثلة من التسمّي، التحول إلى الساميّة، أمكنها أن تحدث لحظة تبعثر الشعوب (العربية). في البدء، كان النعت (سامي) خليقًا بأن ينطبق على جماعة عرقية ولغوية، في حين كان النعت (عربي) خليقًا بأن يدل، على نحو أكثر خصوصية، على منطقة جغرافية، وأن ينطبق على من يقيم في (العربا)[10]. غير أن هذا النعت تجاوز جزيرة العرب، وغدا مرادفًا للبدوي المترحل، منطبقًا، في رأي دوسّو، على سائر الموجات المتعاقبة من السكان العمُّوريين الذين اجتاحوا منطقة مابين النهرين وسورية، وأرض كنعان، في حقبة متقدمة جدًا[11].

إن توكيد شبرنغر[12] الذي وصف جغرافية جزيرة العرب بأنها «أساس التطور التاريخي للسامية» بدا من المستحيل إثباته من وجهة النظر الجغرافية والتاريخية، وقد جرى دعمه بالحجة اللغوية المرتكزة على جعل اللغة العربية الشكل الأكثر قدمًا والأكثر أصالة للجماعة السامية. غير أن إغنازيو غويدي[13] فنّد هذه الحجة مبينًا، من جهة، بأن قدم أشكال اللغة العربية، وأصالة هذه الأشكال، لا يفترضان بالضرورة بأنه ينبغي البحث في جزيرة العرب عن مهد الشعوب التي تتكلم اللغات السامية، وهو يبين من جهة أخرى، بأن الكلمات المهجورة التي يتم العثور عليها في المعاجم العربية تُعزى إلى العزلة التي كانت القبائل العربية تعيش في ظلها، تلك القبائل التي ظلت زمنًا طويلاً بمنجى من التأثيرات الخارجية. يضاف إلى ذلك أن العربي كان بعيدًا عن تجسيد النموذج البدائي السامي، ولعله لم يكن سوى الشكل الأقل اختلافًا عن هذا النموذج.

6] موضوعة الأصل من مابين النهرين عند الساميين

عــارض إغنازيو غويدي ذاته موضوعة الأصل العربي للساميين بأن أصلهم من مابين النهــرين، الــتي انضم المنافحون عنها بوجه عام إلى علماء الآشوريات. وبجعله التكوين الأصــلي للعرب ساميًا، فقد استخدم إغنازيو غويدي[14] المنهج المقارن ذاته الذي جرى اســتخدامه في تعــيين موطن ودرجة ثقافة الهندو- أوربيين الأقدم عهدًا. وبفضل تحليل مفــصّل، بمساعدة أدوات عمل لاتزال غير مكتملة وعلى الأخص للغة الأكادية، لمجموعة الاصــطلاحات الأولــية الخاصــة بمظهر الأرض والمناخ، والمعادن والنباتات والحيوانات، وبنمط الحياة، وأخيرًا بزراعة التين والزيتون والكرمة، ظنَّ إغنازيو غويدي بأنه أقام الدليل علــى أن جميع الساميين سكنوا، بادئ ذي بدء، في الحوض الأدنى للفرات. ومن موقعهم ذاك، انقسموا أشتاتًا، وذهبوا للإقامة في جزيرة العرب، وفي آشور، وسورية وفلسطين.

مــنذ نهاية القرن الأخير، ومع التقدم الهائل الذي حققه علم الآشوريات، في غضون نصف القرن الأخير، وعلم الأثريات الشرقية، لم يقم أحد بتعديل ما ورد في استخلاص إغنازيو غويدي[15].

ونحن لا نخفي تأييدنا له، لاسيما أنه سيتفق لنا، في مرات عديدة، أن نجد أنفسنا إزاء وقائــع لا تخضع للتفسير، على نحو أفضل إلا من خلال مثل هذا المنظور. ولهذا السبب، فقد توقفنا لحظة إزاء معضلة الأصول هذه.

إلى هــذا الأصــل مابين النهرين للعرب، المغرق في البعد، والذي يتعذر التحقق منه عملــيًا، أضيفت على، مر العصور، صلات ووشائج ورد ذكرها في المراجع الآشورية- البابلية[16] صلات كان من شأنها أن تتمخض عن تأثيرات وعن اقتباسات دينية وثقافية. ونحن لن نهمل، في دراستنا التي ستلي، التشديد على كافة المعطيات التي تبدو لنا مؤهلة لأن تــسلط الضوء ذات يوم على الوشائج من أية طبيعة كانت، والتي كان بإمكانها أن توجد بين جزيرة العرب، ومابين النهرين.

7] الوسيط الإيراني

يمكنــنا مــع ذلك، أن نسجل منذ الآن بأن الإرث الآشوري-البابلي الذي آل إلى إمبراطورية قيروس (قورش) الإخمينية وانتقل بعد غزوات الإسكندر والمملكة السلوقية إلى الإمــبراطورية الفارســية، آل في نهايــة المطاف إلى أيدي العرب في القرن السابع. هذا التأكــيد الجريء يبدو مجانيًا لأول وهلة، ذلك أنه ليس في إمكاننا بعد تقديم دليل وافٍ

عليه، ولا تتبّع مسار هذا الإرث خلال ذلك الزمن المديد. ولكن نصًا لابن خلدون، ومع مغزاه السلبي، مستوحى ربما من أسطورة مماثلة حول تدمير مكتبة الإسكندرية[17]، يؤيد توكيدنا هذا. وإليكم هذا النص الذي يكتسي أهمية خاصة بخصوص المادة التي تشكل موضوع هذا الكتاب:

> **كان للكلدانيين ومن قبلهم الآشوريون، ومن عاصرهم من القبط عناية بالسحر والنجامة وما يتبعها من الطلاسم، وأخذ ذلك عنهم الأمم من فارس ويونان، فاختص بها القبط، وطمي بحرها فيهم . . ولما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتبًا كثيرة، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها، ونقلها إلى المسلمين. فكتب إليه عمر، أن اطرحوها في الماء، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضلالاً فقد كفانا الله. فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا**[18].

من غير الممكن إنكار الطابع المغرض لهذا النص، ولا يكاد يكون من الضروري التنبيه إلى أنه يعبر بوضوح عن الحرص البالغ على أصالة علوم المسلمين، وإقامة الدليل، على نحو خاص، على الطابع المكتمل والوافي للوحي القرآني. غير أنه يزودنا بإشارة ثمينة تفيد بأن العرب كانوا على وعي بأهمية الميراث الثقافي الفارسي، وبأن رغبة كانت تساورهم في المحافظة على الكتب التي وجدوها، وفي نقلها إلى لغتهم. ونحن نعلم فيما بعد بأنه لم يتم تدمير كل شيء ما دمنا نعرف أن مؤلفات عديدة قد تُرجمت عن اللغة البهلوية، ولم يكن الأمر خلاف ذلك مع اللغة اليونانية، فثمة في الواقع عدد كبير من الكتب تشمل كل أنواع العلوم جمعها العرب وترجموها إلى لغتهم.

ويمكن حتى القول، مع بلوشه[19] «إن غزو الإسلام فارس ربما كان أقل عمقًا وأقل شمولاً من غزو العقل الإيراني الإسلام». وبالنظر إلى شغف العرب بالمعرفة، وفضولهم الذي أظهروه تجاه ميادين العلم كافة، فإنهم بالتأكيد لم يهملوا الإسهام السامي القديم الذي انتقل إليهم عبر الثقافة الإيرانية. ومؤلفات الجاحظ وابن قتيبة، كي لا نذكر سوى هذين المؤلفين، تحفل بمعطيات تشيع فيها نكهة القديم، وتحمل علامة الروح والتصورات السامية، وصلت إلينا عبر الوسيط الإيراني، وسيكون علينا التحقق من ذلك، وبخاصة في الفصل المتعلق بالفأل والتكهن.

8] الوسيط العربي في جنوبي جزيرة العرب

لم يكن هذا الوسيط منعزلاً، والواقع أن جنوبي جزيرة العرب الذي قدّمت ثقافته أوجه تقارب مدهشة إلى حد كبير مع الحضارة الآشورية-البابلية كان خليقًا أن يساهم

في نشر ممارسات دينية وكهانية ذات منشأ من مابين النهرين، فوق أرضه وداخل مستعمراته في شمالي جزيرة العرب، وعلى امتداد طرق القوافل. والواقع أن النزر اليسير الذي تقدمه نقوشه المتعددة لا يتيح لنا القيام بتحليله على نحو وافٍ. بيد أن بعض عناصر (مجمع الأرباب العربي/ panthéon arabe) ما برح يقنعنا بذلك الإسهام.

وهكذا فإن وسط جزيرة العرب المعروف بانغلاقه إزاء كافة التأثيرات لم يكن كذلك مثلما جرى الظن، فإذا ما كان معزولاً من جهات ثلاث، عبر البحر الأحمر، وخليج عدن، والخليج الفارسي، فإنه ينفتح في الشمال على آسيا الغربية القديمة، ويتصل بالعراق وسورية وشرق الأردن، من دون أن يفصله أي حدود بنيوية ظاهرة عن تلك القارة. والواقع أن البادية السورية تمثل الامتداد الشمالي لصحاري شمالي جزيرة العرب.

9] طرق المواصلات

ثمة إضافة إلى ذلك أربع طرق مواصلات عظيمة توجّه جزيرة العرب شطر مختلف مناطق الإشعاع وتجعلها عرضة لتأثيرها: وادي الدواسر الذي يوفر طريقًا جيدًا، يذهب من الطرف الشمالي-الشرقي لليمن حتى وسط جزيرة العرب، ويمكن الوصول منه إلى البصرة على الخليج الفارسي. وقد كان هذا الطريق بالذات، من دون ريب، الطريق البري العظيم الذي أتاح في حقبة قديمة جدًا قيام علاقات تجارية وثقافية بين سائر أصقاع جزيرة العرب وبين مابين النهرين. وإضافة إلى هذا الوادي، هناك وادي الرِمَّة الذي يمكن للقوافل أن تنتقل على امتداده من وسط شبه الجزيرة وحتى ضفتي الفرات الجنوبي ثم وادي السرحان الذي يربط وسط شبه الجزيرة بهضاب حوران، وبسورية، محاذيًا مجموعة الواحات المسماة بالجوف. وهناك أخيرًا طريق يحاذي الحافة الداخلية لسلسلة الجبال الموازية للبحر الأحمر، ويقود من المدينة المنورة إلى فلسطين وسورية، وكان يشكل، لأمد طويل، الجزء الأكثر أهمية من خط سير الحج الإسلامي المنطلق من شمالي إفريقية ومن البلدان العربية والآسيوية[20].

10] موقع الثقافة العربية ضمن السياق الثقافي لآسيا الغربية القديمة

لنجزم مع هوغو فِنْكْلَر أن الثقافة العربية تنتمي كلّيًا إلى ميدان ثقافات آسيا الغربية القديمة، والأمر أشبه بعضو جسدي تغذّيه الدورة الدموية التي يوجهها مجموع البنية

العــضوية، ومن غير الممكن لهذا العضو أن ينمو من دون تأثير سائر الأعضاء الأخرى. علــى هذا المنوال فإن كل نظرة تستخف بهذا التأكيد تبقى ناقصة، وتقود إلى تصورات مغلــوطة. وهكذا فإنه يسهل تعرف تطور الثقافة العربية، فيما يخص تحديد الشروط التي اكتنفتها، عبر مصائر الثقافات العظيمة المحيطة بها[21].

مع أن البنية الاجتماعية في جزيرة العرب كانت متأثرة دومًا بالحياة البدوية المترحلة، فإنهــا لم تتوقف قط تمامًا عن الاتصال بمراكز الحضارة. وأيًا كان الحال، فإن الصحراء لم تكــن عصية على تسرب تأثير الشعوب المتمدنة[22]. وقد تشكلت، في كل الأوقات فوق أرضــها حضارات زراعية عابرة، ولم تتوقف الأفكار القادمة من الخارج عن التسلل إلى حياتها البدوية. وإذا كان صحيحًا أن الزارع كان الجد الأول للراعي[23]، فسيكون من الــسهل فهــم أصل العناصر الشعائرية والكهانية التي شاعت في المجتمعات البدوية، أما الــتعديل الــذي كان يطرأ على هذه العناصر والعائد إلى طريقة نقلها، وكذلك طابعها المجــزّأ، فينبغــي معالجتهما من خلال دراسة الأوساط الزراعية البدائية، لاسيما أن هذه الأوساط كانت تحيط بوجه عام بالمعابد والمواقع المقدسة[24].

11] أوجه التقارب بين العرب والعبرانيين الرحّل

كان وضع عرب الحجاز في القرنين السادس والسابع مشابهًا لوضع العبرانيين الرحّل الذي حظي بدراسة معمقة من ي دورم[25]. ونحن نجد فيما بينهم تشابهًا صارخًا، سواء علــى صعيد التصور حول المقدس والإلهي أم على صعيد الوسطاء بين الإنسان والآلهة. ولم يقتــصر هــذا التــشابه على الأفكار العامة التي يمكن أن تُعزى إلى الإرث السامي المــشترك، بــل تبدّى أيضًا داخل العديد من التفاصيل التي لن نُهمل التشديد عليها في حيــنها. أمــا أوجه التباعد فتعزى في الأساس إلى غياب مراجع وثائقية مؤكدة وكافية لحقبة ماقبل الإسلام. غير أننا نرى بوضوح، حتى من خلال المعطيات العائدة إلى مصادر إسلامية، أن البنى القاعدية تقدم العديد من أوجه التشابه، وإن تباين المواد هو الذي يجعل الــنموذج ملتبــسًا. وقد أفلح أ هلدار في دراسة له فائقة الأهمية بعنوان ‹[روابط أنبياء العــبادة عــند قدماء الساميين]/ A. Haldar, Association of Cult Prophets among the ancient Semites›[26] في إثــبات أنــه، ومع أوجه التباين الشعائري والديني بين مختلف المناطق السامية، فقد كان ثمة تجانس جوهري يظهر بين طوائف المنجمين والكهان، مع بعض الاختلافات المحلية بالطبع[27].

12] قصور التنظيم الكهنوتي والشعائري

ثمة نقطة أساس هنا، هي أنه ينبغي أن نعزو أوجه النقص في شعائر العبادة، وتهافت النظم الدينية والكهانية، وضعف التقاليد، وعلى الأخص فقدان الورع الديني في وسط جزيرة العرب، إلى قصور التنظيم الكهنوتي فيه. والمسؤول الرئيس عن هذا القصور هو النظام الاجتماعي للبدو الرحّل. فقد أُخذ على هؤلاء البدو أنهم مجبولون على ضعف الحس الديني.

لقد اكتشف دوزي تفاوتًا بين الحياة الدينية لبدو القرن السادس والأوساط المتطورة إلى حد ما والتي كان يعيش بين ظهرانيها. وعزا هذا التفاوت إلى ضعف الاهتمام لدى العربي إزاء الدين، الذي لم يكن له أهمية كبيرة لديه. يقول دوزي: ليس العربي، أو البدوي الحر، متدينًا بطبيعته، كما لم يفلح أحد على الإطلاق في جعله متدينًا. إنه إنسان عملي، إيجابي، لا يذهب إلى ما هو أبعد من حقائق الواقع، حتى في أشعاره. وحيث إنه لا يتمتع كثيرًا بالخيال، فإنه قلما يتأثر بالأسرار الدينية التي تمتلك تأثيرًا على المخيلة أكثر مما على العقل. ومع أنه لم يكن للشعائر الدينية الشائعة كبير أهمية لدى البدو، فإنها كانت كافية للأغلبية. من الصحيح فعلاً أن الأشخاص الرشيدين كانوا لا يؤمنون بالآلهة، ولكن ذلك لم يكن سببًا كافيًا بعد لإلغائها. والواقع أن أحدًا منهم لم يكن ملزمًا بالإيمان بها، وكان من الممكن لدى البدو الهزء من الأصنام وشتمها من دون حرج. ولكن إلغاء شعائر مارسها الآباء كان منافيًا، مع ذلك، للكبرياء القومي، وللاحترام اللامحدود الذي كان يظهره العرب لأجدادهم[28].

يستند هذا الحكم المفرط في القسوة إلى وقائع معزولة وردت في حكايات إسلامية بقصد السخرية من السخف الظاهر لبعض الممارسات الوثنية. فلكي يتجلى الورع الديني بوضوح، يلزمه أماكن للعبادة، وتجسيدات للآلهة، واحتفالات دينية، وكهنة يتكفلون بإقامتها، وكل هذا كان موجودًا في ربوع وسط جزيرة العرب في القرن السادس والسابع، ولكن في شكل ذابل تمامًا، حيث إنه لم يكن يحث على التقوى، ولم يكن يثير الخوف من الآلهة الذي هو أساس الديانة القديمة. ومع ذلك فإن عدد المعابد وبقايا الشعائر الدينية التي بقيت لنا تدل بوضوح على أن العرب، مثل جميع الساميين، كانوا يتميزون بتديُّن عميق، ولم يكن دور الدين في أي مجتمع قديم آخر أكثر رسوخًا مما لدى العرب. كانت المقتضيات الدينية بالغة التأثير في سلوك الإنسان، من المهد إلى اللحد، متغلغلة في جميع تفاصيل حياته. وكانت نشاطات السامي كافة على صلة بالدين

الـــذي طبع بطابعه القوانين والأخلاق والأعراف والعلم والفن. لم تكن ديانة الساميين عنصرًا في ثقافة إلى جانب عناصر أخرى، بل كانت القوة الحيوية العظيمة التي تشربتها الثقافة بأسرها.[29]

إضـــافة إلى ذلك، كان غياب الشواغل الميتافيزيقية لدى العرب القدماء[30] يعود إلى أنـــه «لم يكن للأديان القديمة، في معظم الأحيان، قانون إيمان/عقيدة، فقد تكونت على نحـــو كامـــل مـــن مؤسسات وممارسات». هذا ما يؤكده أحد المطّلعين على الديانات السامية[31].

13] غياب الميثولوجيا وكتب الطقوس

ثمـــة نتـــيجة أخرى من نتائج البداوة فاقمت من فقر الديانة البدوية، ألا وهي غياب الميثولوجيا والطقوس في فولكلور العرب القدماء.[32]

في عام (1872 م) ظن فرانسوا لينورمانت بأنه اكتشف تحت الملامح الأولية لإساف ونائلـــة، وهما صنمان من أصنام الكعبة ماقبل الإسلامية، أسطورة أدونيس وعشتار[33]. ومع الطابع المتعسف للافتراض، فإن هذا العمل، الذي لم ينل حظًا واسعًا من الانتشار، بني بمساعدة مراجع وثائقية غنية جدًا، ولايزال تأويله لها مقبولاً في الأغلب الأعم.

أمـــا فلهاوزن[34] فبعد أن أحصى مجموعة من الأسماء الأسطورية لأمكنة، وشعوب، وأشخاص، وحيوانات وأشجار، أبدى رأيه بخصوص الحماسة (110، 25)، حيث كوكب المطـــر يدعى: الأب، وحيث الأرض تدعى: الأم، والنباتات تدعى: الأبناء، يقول: «إذا وُجدت ميثولوجيا عربية، فإنها ليست أكثر من موضوعة شعرية، وعلاقتها بالدين ضئيلة للغاية».

وأكـــد هوغو فِنْكْلَر[35] على تماثل ميثولوجيا كافة الشعوب والتي لا يمكن أن تكون نـــتاج الفكر الشعبي. وهو يرى أن الأصل النجمي للأسطورة دليل على أصلها البابلي، وبـــناء على ذلك، فإن كافة العناصر الأسطورية الموجودة داخل الشعائر الدينية وداخل الفلكلور العربيين، ينبغي ردها إلى الأساطير البابلية المماثلة[36].

وحـــسبما يـــرى نيلسن[37] فإن ميثولوجية العرب القدماء تظل غير معروفة لنا لأن المصادر الإسلامية قدمت صورة ناقصة تمامًا ومغلوطة كليًا عن الوثنية العربية، بحيث ما عاد من الممكن إعادة تشكيل مكوناتها الشعائرية والأسطورية.

والحـــق إن قـــراءة متأنية مستندة إلى هذا المنظور ومستنيرة بمعرفة معمقة بالفلكلور السامي، خليقة بأن تكشف عن القاع المغرق في القدم لفكر أسطوري قارّ في العديد من

الأساطير ذات الطابع الأعلامي (المتعلق بأسماء الأعلام). وأسطورة أجأ وسلمى نموذجية في هذا الصدد، فقد كان من خبرهما: أن رجلاً من العماليق، يقال له أجأ بن عبد الحي، عشق امرأة من قومه يقال لها سلمى، وكانت لها حاضنة يقال لها العوجاء. وكانا يلتقيان في منزل سلمى، حتى نذر بهما إخوة سلمى، وهم الغميم، والمضل، وفدك، وفائد، والحدثان، وزوجها. فخافت سلمى وهربت هي وأجأ والعوجاء. وتبعهم زوجها وإخوتها، فلحقوا سلمى على الجبل المسمّى سلمى، فقتلوها هناك، فسمّي الجبل باسمها. ولحقوا العوجاء على هضبة بين الجبلين، فقتلوها هناك فسمي المكان بها، ولحقوا أجأ بالجبل المسمّى بأجأ، فقتلوه فيه، فسمّي به، وأنفوا أن يرجعوا إلى قومهم، فسار كل واحد إلى مكان فأقام به فسمي ذلك المكان باسمه[38].

هذه الأسطورة، النابعة في الظاهر من الرغبة في توضيح أصل أسماء الأماكن، تندرج مع ذلك داخل نسق الأساطير الخاصة بالأبطال الآلهة أو بالآلهة من ضحايا الحب[39]. ترى هل كانت هذه الأسطورة دومًا من الفقر والاعتدال إلى هذا الحد؟. إن الشكل الثاني الذي رواه ياقوت الحموي أغنى وأكثر تفصيلاً. ولكن لم يعد لها المعنى ذاته إذ يغدو الجبلان اسمين لرجل من عاد وزوجته اللذين كانا لايزالان يملكان تلك المنطقة المسماة نجد، في الفترة التي وصلت فيها قبيلة طيء إلى وسط جزيرة العرب، بعد أن ألجأها خراب سد مأرب إلى الرحيل.

في أسطورة إساف ونائلة[40] مثلما في أسطورة لوط (التكوين 19: 26) يبدو الدافع الأسطوري لانتقام الآلهة بسبب الغيرة في غاية الوضوح. فهذه الظاهرة، ظاهرة تحول الإنسان إلى حجر، والتي هي ذكرى قديمة العهد عن الكوارث البركانية، مؤكدة في غير مكان من الفلكلور العربي. فعلى طريق الحج من مكة إلى عرفات ثمة أحجار تسمى النسوة. وقد جرى تفسير هذا الاسم بالأسطورة التالية: يروى أن امرأة عاشت في حقبة ماقبل الإسلام، حملت جنينًا إثر علاقة محرمة، وحين جاءها المخاض قصدت إلى ذلك المكان ووضعت مولودها فيه، وكان يرافقها امرأتان، وقفت إحداهما أمامها والأخرى خلفها. ويقال إن النسوة الثلاث تحوّلن ثلاثتهن إلى أحجار[41].

وهناك أسطورة أخرى رواها ابن المجاور[42] عن امرأتين تحجرتا في نقيل الواقعة في جنوب شرقي جزيرة العرب، حيث لايزال فرج كل واحدة منهما مرئيًا داخل الصخرة. ويضيف ابن المجاور: إنهما استمرتا تحيضان على نحو منتظم[43].

في الحالة الراهنة للمصادر، يبدو لنا التراث البدوي القديم المكون من أساطير طوبوغرافية، فقيرًا للغاية. وقد رفدته، في زمن مبكر، مثلما يرى شارل بيلاّ: أساطير

مستمدة من ديانات الكتب المقدسة بغية تفسير بعض النقاط الغامضة في القرآن والسنة، وأساطير أخرى ابتدعها بعض المتحمسين من المسلمين، والتقاليد الشعبية اليمنية التي أدخلها عرب الجنوب القلقون من تفوّق العدنانيين، والمعتقدات المزدكية والثنوية التي جلبها الموالي، والسحر الكلداني بنفحته السرّية، والميثولوجيا الشيعيّة ذات المصدر الأجنبي، ونشاطات السحرة والمنجمين، مع عدتهم المكونة من سائر مصنفات الكهنة ووسطاء الوحي[44].

سيكون علينا أن نعثر، في داخل هذا الخليط الهائل، على الوجه الحقيقي لجزيرة العرب القديمة، وأن نرسم، على ضوء العالم السامي المحيط، الخطوط الرئيسة لفكرها الديني أو الكهاني.

وسيان إن قلنا الديني أو الكهاني، فإن الدين والكهانة في رأينا غير منفصلين، إن لم يكونا متماهيين داخل المجتمعات البدائية أو الضعيفة التطور. فغياب العقائد يختزل الدين إلى مجموعة من الممارسات الرامية إلى تقريب الإنسان من الآلهة، وإتاحة الفرصة له للاتصال بها، وجعلها حادبة عليه، ومعرفة مشيئتها، وتحاشي إغضابها . . إلخ. تُرى، ما الذي كانته الكهانة في الأصل، إن لم تكن كذلك؟ إن الأشكال الزائفة للكهانة هي أقل ما يثير اهتمامنا هنا. وليس في نيتنا دراسة الكهانة بوصفها ظاهرة شاذة من ظواهر الفكر الإنساني، مثلما تبدت في فترات انحطاط وضعف المجتمع القديم والقروسطي. ولكننا نرى أن ذلك الجهد الدؤوب والمنهجي، بل وحتى (العلمي) إن شئنا ذلك، البالغ التدقيق، والمنطلق من المشاعر النبيلة، من قبل عدد غير محدود من الكهنة والعرافين الآشورو-بابليين، الذين أوقفوا، من أجل خدمة أمرائهم وشعبهم، جهودهم كافة لتقصي المشيئة الإلهية عبر كل الكائنات المخلوقة، لم يكن سوى شهادة على إيمانهم وورعهم تجاه الآلهة.

ضمن هذا المنظور، قمنا بإعداد أبحاثنا، ونحن على يقين من الدور الأساس الذي مارسه الفكر الكهاني، بكافة أشكاله في الديانة السامية، كما أن الديانة العربية، منظورًا إليها من هذه الزاوية، تبدو أغنى بكثير، وأعمق انتماء إلى ذلك العالم السامي الذي تحدرت منه.

14] خطة الكتاب

على هذا النحو سيحتوي الكتاب على جزأين اثنين، يعالج الأول الأهمية التي أعطيت للدين مثلما الكهانة، ويضم الثاني كل ما عرفناه عن طرائق التكهن في جزيرة العرب القديمة، وتطورها بتأثير الثقافات الأجنبية، في غضون القرون الثلاثة الأولى للهجرة.

في الفصل الأول من القسم الأول سنستعرض بإيجاز مبادئ الكهانة السامية وسماتها. وسنرى أن التقنيات الكهانية الأكثر كمالاً في العهود السامية القديمة هي تقنيات مابين النهرين. ومن دون الدخول في تفاصيلها سنلقي عليها نظرة تعفينا من العودة إلى العموميات خلال العرض.

والواقع أن المعطيات الكهانية التي بقيت لنا من المنطقتين الآرامية والكنعانية قليلة جدًا. ونحن سنستخدم المعطيات النادرة التي نمتلكها حول الممارسات الكهانية لدى العبرانيين والآراميين وعرب الشمال (اللحيانيين، والثموديين، والصفويين) وكذلك عرب الجنوب. أما عرب الأنباط وتدمر الذين تطوروا، بسرعة، بتأثير الحضارة اليونانية-الرومانية، فكانوا أشبه بنماذج تحتذى لدى الجماعات المترحلة في الحجاز ورعاة الأغنام المنتجعين على تخوم الصحراء. وفي نهاية الفصل سنتناول العناصر الأجنبية التي أُدخلت ضمن الكهانة العربية. فبتأثير الثقافة الفارسية، في الحقيقة، تلقت الكهانة العربية إسهامًا جديدًا كان يتعارض مع الروح البدائية لعرب الصحراء ولهذا سنحاول، استنادًا إلى ما حفظه لنا المؤلفون العرب من هذه الكهانة، أن نبرز نقاط التباين والاختلاف.

في الفصل الثاني سندرس طبيعة الكهانة العربية ونحاول إعطاءها تعريفًا وصفيًا، مميزينها من الميادين المجاورة لها، كالسحر والتنجيم، مسلطين الضوء على نقاط الشبه بينها وبين النبوة.

أما الفصلان الثالث والرابع فسيكون عليهما تحديد وظائف ملاك القائمين على النشاط الشعائري والكهاني (الفصل الثالث) والوسائل المادية لشعائر العبادة والكهانة التي كانوا يمتلكونها.

وفي القسم الثاني فإن الفصول الأربعة ستضم مختلف الممارسات الكهانية العربية تحت العناوين التالية: التكهن بواسطة القرعة، التكهن بواسطة الأحلام، الفراسة، والفأل.

1] الدين والكهانة
في وسط جزيرة العرب

1/1] الكهانة السامية: الموضوع والمناهج

1/1/1] التوحيد البدائي عند الساميين

إن صـــرامة مبدأ التعالي الإلهي في العقل السامي خلق الحاجة إلى اللجوء إلى وسطاء مؤهلين للقيام إلى حد ما بتقليص الفجوة الهائلة التي تفصل الأرض عن السماء، والإنسان عـــن الإله. إن آل سيد الأرباب السامي البدائي يجسد في صورته، أيًا كانت، التي يظهر فيها الفكرة المطلقة للألوهية. غير أن الإله /إيلو/ الآشوري-البابلي غدا مع مرور الزمن اسمًـــا عامًا ينطبق على كل الآلهة، وعلى عدد قليل من أنصاف الآلهة، ولم يستعد مكانه بوصفه الإله الأول والوحيد إلا في الديانات التوحيدية. إن الإلوهيم التوراتي والله القرآني لم يكونا في الواقع سوى انبعاث جديد لتلك الصورة المهيمنة الغارقة على نحو دوري في كثرة من التحولات الإلهية، ذات الأصل المحلي أو القبلي أو العائلي. وفي القرآن كما في العهـــد القديم، كانت الفكرة عن توحيد بدائي موجودة في كل مكان على نحو كامن وغامض، ومما لا طائل منه تقديم الدليل على ذلك.

2/1/1] التعالي المطلق للألوهية

مـــا من شعب على الإطلاق في العصور القديمة كان شديد الانشغال بالتعرف على وجه الإله وبسبر فكره، وتلبية رغائبه، وعلى الأخص تحاشي غضبه مثل الشعب السامي. كـــان السامي مفعمًا بالخشية والارتعاش حين يرفع أبصاره صوب إلهه. غير أن مفهوم الحب بين الإنسان والإله كان ابتداعًا موسويًا ونبويًا، ولم يكن له أي سلطان واقعي على الروح الشعبي قبل الإنجيل. والواقع أن الحب المتدفق من النبرات الأعمق شجيً للمزامير،

سواء البابلية-الآشورية، أو العبرية، يتلاشى أمام شعور التعالي المطلق للإله. فهذا الشعور بالتعالي الإلهي البالغ من العمق ما بلغته فكرة خلود الروح التي كان يُنظر إليها كمشاركة في الخلود الإلهي، لم يكن يراود مخيلة سائر الساميين. وملحمة جلجامش وشكاوى سفر الجامعة تلتقيان معًا في إثبات أن كل توق إلى الخلود وهم باطل.

3/1/1] تكوّن الكهانة

تُـــرى، كـــيف يمكن سبر فكر هذا الإله الفائق العلو، والصامت؟ كيف يتم تقدير مشيئته؟ ما السبيل إلى التكهن بتروّاته؟ من الإجابة على هذا السؤال، ولدت الكهانة.

يفـــيد الجـــذر (كهن) لدى الساميين الغربيين في الدلالة على الناطق بلسان الإله[1]. ذلـــك الذي كان يحمل على عاتقه المهمة الرهيبة في طرح الأسئلة على الإله[2]، ويعني زعـــيم الشعب أو الجماعة المحلية. وينطوي هذا الجذر في الأصل على فكرة الانخطاف، إضـــافة إلى أفكـــار أخرى مثل (الوقوف أمام الإله) و(الركوع أمامه) و(الخشوع له) و(تعظيمه)[3]. وبناءً على ذلك فقد كان هذا الشخص هو العابد الرئيس للإله، ونائبه، وملكيـــته، وابـــنه، وكـــان يتفق له حتى أن يتماهى معه. وخلاصة القول إنه عبر ألفته الحميمة مع الإله، كان من المفترض أن يكون عليمًا بأسراره. وبوصفه نبيًا وكاهنًا وملكًا في آن معًـــا، كان يملك السلطة المطلقة على النطق باسمه. غير أنه كان بحاجة إلى آيات ومعـــايير يمكنه أن يقيم عليها سلطته وصدقيته. ومن هنا ولد الانشغال بجعل الكائنات المخلـــوقة جمـــيعها تنطق، كي تفصح عن مكنوناتها، وعلى الأخص تلك الكائنات التي كانـــت تكـــشف لعينيه عن بعض الصلات الرمزية مع الإله. لذلك كان يرى في كل موضـــوع وكل تظاهرة من تظاهرات الوجود، تجليًا إلهيًا. وهكذا كانت الحيوانات التي تجـــسّد إلى درجة عالية، بعض القوى الإلهية المبثوثة داخل الطبيعة تكشف له عن بعض الخـــواص الـــتي كانت تترسخ عبر ثباتها واستمراريتها، بوصفها قواعد، وبفضل قانون التكـــرار كـــان يتحرى المستقبل بالاستناد إلى تجربة الماضي[4]. وإضافة إلى هذا الإيمان البدائـــي كان الإله يتجلى في شكل طائر أو في طائر أليف كي ينصح أو يحذّر أو يبلّغ الإنسان بمصيره المحتوم[5].

في علم الرموز، مثلما في الفن، كان ثمة موقع مهم لصور الحيوانات وصور الطيور[6]. وطـــوال العـــصور القديمة والعصور الوسطى كان يتجلى باستمرار الإيمان العميق «بأن للحيوانات علاقة وثيقة بمافوق الطبيعي، وبأنها تتمتع بقوة خفية خاصة لا تقل عن القوة الخفية لدى السحرة»[7].

مـــن هـــذه الـــرؤية للطبيعة، والبحث في مواردها، ظهرت إلى النور مختلف فروع الكهانـــة، الـــتي غدت عبر تخصصها واكتمالها على مر القرون تقنيات حقيقية، ونحن سنـــصادف تنوعًا لا محدودًا لضروب الكهانة التي لا ينفك توسعها وحذقها ودقتها يثير فينا الدهشة.

4/1/1] المبادئ التعريفية للكهانة السامية

تميزت الكهانة السامية، على نحو جوهري، عبر تفسير المنامات وعبر الحالومة (طريقة كهانية تشبه الاستخارة) من جهة، وعبر أنواع الزجر بوجه عام، والزجر بالطير، بوجه خـــاص، من جهة أخرى. وقد عرف الاقتراع في شكله السهامي، ثم في شكله الجملي، فـــيما بعـــد، (فتح كتاب مقدس على صفحة لا على التعيين، وقراءة جملة ما تقع عليها العين لمعرفة الطالع). أما فحص أكباد الحيوان وقلوبها، وهو علم ذو دقة فائقة، لم يتطور إلا في مـــنطقة مابين النهرين. وقد أكدت كل منطقة من المناطق السامية ممارسات ذات صـــلة بتربتها ونباتاتها وحيواناتها. على هذا النحو تمكنت الكهانة النهرية من أن تكتمل وتتقونن في منطقة مابين النهرين حيث كان لون الفرات وسرعة جريانه وقدرته المطهرة تـــشفّ عن نوايا الآلهة[8]، في حين أنها لم تتمكن من الظهور لا في جزيرة العرب ولا في فلـــسطين. وقد كانت معروفة في فينيقية حيث كان اللون الأحمر لمياه نهر أدونيس (نهر إبراهيم) المتعاظمة بسبب أمطار الربيع، يعلل تقديم القرابين البشرية للإله الصياد أدونيس الذي مزق جسده الخنزير في أنحاء ذلك النهر[9]. وفي مملكة ماري كان التحكيم الإلهي يـــتم عـــبر إلقـــاء المتهم في النهر[10]، وبعد قرون عديدة عبر الإلقاء في النار فوق جبل الكرمل[11]. وفيما بعد في جزيرة العرب[12].

طهّـــرت الشريعة الموسوية الفلكلور العبري من بقايا الوثنية الكنعانية، مثلما سيفعل ذلك القرآن والسنة الإسلاميين تجاه الوثنية العربية. ومع ذلك فنحن نلاحظ، من خلال النواهـــي والمحـــرمات، أسس عدد كبير من الممارسات الكهانية السامية التي سنأتي على ذكرها في حينها. غير أن ذلك لا يسمح لنا بأن نحلل على نحو كاف، مبلغ انتشار هذه الممارســـات، ولا مبلغ تجذرها. ولهذا السبب فإن العهد القديم لا يذكر شيئًا عن الزجر بالطير، الذي كان شائعًا جدًا في آشور-بابل، وفي جزيرة العرب. وكذلك الأمر بالعلاقة مـــع النظـــر في أكباد الحيوانات وقلوبها[13]، في حين أن الوحي كجواب إلهي يأتي بعد تقديم القرابين، وعلى الأخص بوساطة أشجار مقدسة أو من خلال (أوريم وتوميم)، هو

إرث كـنعاني مشـبت بما يكفي في التوراة[14]. كذلك فإن النبوة، وهي ظاهرة ساميّة تحديدًا، بلغت ذروة الازدهار فوق أرض كنعان ولدى الشعب العبراني. فبدءًا من الوحي العـراقي عـند مخخو الآشوري-البابلي، وعند المعونين العبري-الكنعاني، ومن الأفكل العربي[15] وانتهاءً بالوحي النبوي الإسرءيلي، ثمة استمرارية لهذا الوحي. ولكن مع تعلية مفاجـئة لشأن الوحي النبوي وذلك بعد أن عمد الموحى إليه إلى تنصيب نفسه حارسًا للنظام الأخلاقي ومصلحًا للمجتمع.

أمـا الكهانة التنجيمية، وهي النتيجة المنطقية لعبادة الكواكب، والشائعة أيما شيوع لدى كل الساميين بدرجات متفاوتة، فقد ازدهرت إلى حد كبير في بابل، والبيانات التي وضعها الكهنة الراصدون للأفلاك، والمحتوية من جهة، على تأشير دقيق لحركة الكواكب وألوانها، ومن جهة أخرى، على تأويل للإشارات المتلقاة التي تحدد سلوك الملك ومصير الأمة، تشكل مرجعًا وثائقيًا مهمًا لايزال استغلاله قاصرًا.

وفي جـنوبي جزيرة العرب كانت العبادة الكوكبية تشجع على استشارة الكواكب والنجوم، ولكن ومع الانتشار الواسع لهذه الممارسة، فإن المواد الكتابية المجمعة حتى اليوم لم يـرد فيها أي ذكر لها. أما لدى عرب وسط الجزيرة فإن علم الأنواء الذي يعلنون أنه خـاص بهـم وحدهم، فليس في الواقع سوى كهانة تنجيمية مختزلة إلى تعبيرها الأكثر بـساطة والأكثر بدائية. وسنشهد في العصر العباسي عودة هذا الفن الكهاني القديم إلى المـسرح، والذي بعد أن يتشرب تأثيرات الوسط الهيلّيني، سيزدهر ويبلغ أبعادًا تجعل منه فرعًا مستقلاً من المعرفة[16].

5/1/1] الكهانة، والتنجيم والسحر

سـلكت الكهانة الاختلاجية، التي ترتبط أصولها بأساليب الانخطاف، طريق التطور ذاته: فبعد انطلاقها من آشور-بابل اغتنت عبر انغماسها بالوسط الهيلّيني، ثم امتدت من جديد إلى أرض الإسلام من خلال الكتب العربية عن الاختلاج[17].

أمـا كهانـة الأوقات والاختيارات، وكهانة الأجنة المسوخ وكهانة طوالع الولادة، وكهانـة خطـوط الـرمل، المتحدرة جميعها من القيافة والفراسة بفروعها كافة، فقد خضعت لتحولات عميقة عبر انتقالها من العالم السامي إلى العالم الهيلّيني، بوساطة الفرس غالبًا، إلى حد أنها، مقارنة مع الآثار العربية المتبقية من النسق ذاته، فقدت معالمها الأصلية تقـريبًا[18]. وفيما يتعلق بالجفر[19] وعلى نحو أكثر بالكهانة (الميكانيكية) المسماة زائرجة[20] القائمتين كلتيهما على التنجيم، فنحن لم نعد نتبيّن أيضًا أصولهما الضاربة في القدم.

لنقل على الفور إننا لسنا في حاجة إلى أن نتناول التنجيم في هذا الكتاب، ولا حتى الكهانة التنجيمية[21] تحديدًا. من المؤكد أن صلات القرابة القائمة بين التنجيم والكهانة وثيقة، بيد أن تطور التنجيم، الذي صمد أمام الكهانة القديمة، جعل له الغلبة بالقياس إلى الكهانة. لقد تمايز الفنّان كلاهما أكثر فأكثر، وبدا التنجيم على نحو متدرج بوصفه منبع الكهانة. وهكذا فإن الشمس احتلت مكان الصدارة في الكهانة، بوجه عام، وكوكب المشتري في تفسير الأحلام، وكوكب عطارد في كل ضروب الفأل[22]. لم يكن هذا في الواقع سوى تكييف للامتيازات المرتبطة بآلهة العصور القديمة التي كان ينظر إليها بوصفها مبتدعة أو حامية هذا الفن الكهاني أو ذاك.

علاوة على ذلك، فأيًا كان التداخل بين السحر والكهانة، فنحن لن نلامس الأول، الجدير بأن يكون وحده موضوعًا لبحث واسع. من الصحيح أن هذين العلمين من التقارب حيث إن لهما الهدف العملي ذاته، وأنهما يستعملان الوسائل فوق الطبيعية ذاتها، كي يتكهنا بالحوادث الطبيعية، غير أن ثمة فارقًا أساسًا يفصل بينهما: ففي حين أن السحر الأبيض، وهو الفرع السحري الأكثر قربًا من الكهانة، يتكون من حَثّ الآلهة على أن تكون أقل ضنًا بالبوح بالأسرار، فإن الفكر الإلهي في الكهانة يتكشف إراديًا وتلقائيًا للفضول الورع للعقل الإنساني. وعليه فإن تقسيم السحر في القرون الوسطى إلى سحر كهاني وسحر عملي[23] لم يحدث من أجل تقليص التباين، ولا من أجل رسم حد فاصل تمامًا بين هذين الصنفين من الفكر الغامض، واللذين مارسا دورًا أساسًا في تاريخ الحضارة. وأن يكون السحر أسبق من الكهانة، فإن ذلك يندرج ضمن التراع على الأسبقية بين السحر والدين، والذي ليس من الضروري أن نتناوله هنا، ولكن من الواضح أن الكهانة كانت إحدى وسائل التعبد وليس التعبد ذاته. من العسير، بالتأكيد، في بعض الحالات تمييز الأدوار الخاصة بالساحر والكاهن، ولكن التداخل بين السحر والكهانة لم يحدث إلا في مراحل انحطاط الديانات القديمة، ثم اتحد كلا الوجهين أمام الهجمة الضارية التي شنها عليهما الفكر الفلسفي[24]. وإذا ما أُدرجا، غالبًا في التوراة تحت الاسم ذاته، وهو قَسَم، فلأنهما تعرضا لحكم إدانة واحد.

وفوق ذلك، ففي كل مرة كان الفكر الفلسفي يهيمن على الفكر التقي ويشدد الضغط عليه، كان السحر يؤدي دور الاثنين معًا (دوره ودور الكهانة). وقد أمكن للعلاقة بين السحر والكهانة، ولكن بمعنى ضيق ومتأخر، أن تُقارن بالعلاقة القائمة بين المعجزة والنبوة، بالنظر إلى أن الأولى ترتكز على مآثر القدرة، والثانية على مآثر المعرفة. ومع ذلك فقد تحققت تجارب تتطلب قوة خارقة على يد الساحر الذي بعد أن فتن ألباب الناس، أفقد كل أشكال الفكر التقي الحظوة التي كانت لها.

لـــيس بوســـعنا، علـــى المستوى التاريخي، أن ندفع إلى مدى أبعد من ذلك دراسة العلاقـــات الأولية بين السحر والكهانة. غير أن التمييز بين هاتين التقنيتين على المستوى المنطقي كامن كليًا في الأصول. فإذا ما كان السحر هو (تجسيد الرغبة)،[25] أي: جعلها موضوعية، فإن الكهانة ليست سوى استدلال، وبالتالي هي نتاج التفكير إذ تضاف إلى الاستـــشعارات الداخلية المحاكمة والنظر في الأسباب، من جهة، والتأويل الملائم أو غير الملائم، من جهة أخرى. وإذا كانت الحدود بين السحر والكهانة ملتبسة، فذلك يعود، علـــى نحو أساس، إلى واقع أنهما يتقاسمان القوة السرية ذاتها، الموضوعة في خدمة الدين، ونعني بها المقدس الذي يكون «حينًا طيبًا وحينًا خطرًا ودائمًا مخوفًا»[26].

إن الطقـــس في الـــسحر هو الذي «يحقق الحدث المرغوب»، في حين أن الحدث في الكهانـــة هو الذي «يخلق هذا الشكل الطقسي أو ذاك، هذا الانطباع أو ذاك، ولكن في ارتباط مع الطقس»[27]، ويفتح على هذا النحو بابًا على المجهول. لهذا فإن السحر يظهر كمهـــارة تطبيقية متخيلة، مصنوعة من كومة من الطقوس، ترمي إلى تحقيق رغبات، في حين أن الكهانة هي بحث قلق، وتفسير للأحداث الموضوعية، بواسطة عناصر ذاتية[28].

6/1/1] الكهانة الآشورو-بابلية

أيًا كانت درجة انغراس الممارسات الكهانية وتوسعها لدى مختلف الشعوب السامية، فإن قلة الوثائق لا تتيح لنا قياسها قياسًا معمقًا جدًا لدى هذه الشعوب جميعها. والمنطقة الوحـــيدة التي زودتنا بنصوص كهانية عديدة جدًا هي مابين النهرين لا غير. ذلكم أدب غزيـــر، ولكـــن ومع كونه موضوعًا لمؤلفات ودراسات عديدة، فهو لايزال في قسمه الأعظـــم غـــير معروف ولا مستغل[29]. والواقع أن علم الآشوريات كان مطبوعًا، منذ بداياتـــه، بالطابع الكهاني الخاص بالأدب المسماري بمجموعه. وقد أثبت هذا الأدب أن الكهانـــة كانـــت تمارس منذ فجر تاريخ مابين النهرين[30]. وكانت فروعها العديدة، كقـــراءة الأحـــلام[31] وفحص أكباد الحيوانات وقلوبها[32] والنبوءات من كل نوع[33] وطالع الولادة[34] وكهانة الأوقات والاختيارات، والتشخيصات الطبية[35] هي الفروع الرئيسة[36].

إن الأسلوب المنطقي الذي غلب على مضمون هذا الأدب كما يبدو، محكوم بمبدأ: (بعـــد هذا، وإذن بسبب هذا). أما محتواه فهو في غاية التنوع والإدهاش: ما من شيء يفلـــت من العين اليقظة للعرّاف. فملاحظاته منسقة ضمن نظام تم إرساؤه مسبقًا، هو

ليس في الواقع سوى النظام الطبيعي والواقعي للأشياء، أو، على الأقل، النظام الذي جرى التعارف عليه.

غير أن شكل هذا الأدب مقولب بوجه عام. فهو يتكون من جملة شرطية مسبوقة بأداة شرطية (شوما) متبوعة بجملة جواب رئيسة. وهو يتميز بأصوله الشفاهية، مثلما بالقصر والإيجاز اللذين تفرضهما طبيعة مادة الكتابة. وقد أشار آ بواسييه إلى القرابة المدهشة بين الأسلوب القانوني والأسلوب الكهاني في الأدب الآشورو-بابلي حيث يقول: القانون موحى به للمشرعين مثلما لعرافي الأحشاء، الذين يقوننون النظم الإلهية، ويعلنون عن العقوبات[37].

لنشر أخيرًا، إلى التشابه الموجود بين الأسلوب الكهاني والأسلوب الشعري، لتحري القافية، واستعمال الصور والرموز المشتركة، واللجوء المتواتر إلى اللغة الرمزية، وكلها موجودة أيضًا في الأسلوب النبوي على الأخص.

7/1/1] الكهانة الآرامية

ليس بين أيدينا، بصدد الكهانة لدى الآراميين، سوى نزر يسير جدًا من المعطيات التي وجدت مبعثرة، على الأخص في رسائل تل العمارنة، وفي النقوش، وداخل الأدب السرياني، في وقت متأخر أكثر، كما في كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية، وهو مجموعة منتخبات تحمل العديد من العناصر القديمة، وتستحق دراسة معمقة، مع الشكوك الكبيرة التي تحوم حولها اليوم. فهاهنا، مثلما في أي مكان آخر، يبدو الآراميون، الذين يفتقرون تقريبًا إلى الأصالة، قد اقتبسوا «معتقداتهم الإيمانية والثقافية المختلفة، من شعوب شتى كانت لهم صلات بها»[38].

ثمة رواية عربية، جاءت على لسان ابن سعد،[39] جعلت من الشعب الأسطوري عاد، شعبًا آراميًا. وبعد (عاد) ألصق اسم الآراميين بالثموديين، وبعد هؤلاء سمي جميع أبناء آرام أو (ايرام) آراميين، وهؤلاء هم الأنباط.

ولا يتعارض هذا مع ما نعرفه عن التبعثر الشديد للآراميين القدماء الذين حدد دوبون-سومير مهدهم الأول داخل الصحراء السورية[40]. وعلى صعيد مسألة اللغة، من المعروف جيدًا التنوع الكبير للهجات الآرامية، والتأثيرات العميقة التي خضعت لها من لغات البلدان التي كانوا يحتلونها، أو لغات الشعوب التي كانت تجاورهم[41]. وانطلاقًا من هذا المبدأ، فسنرى في البقايا الكهانية النادرة للحيانيين والثموديين والأنباط والتدمريين شواهد على الكهانة التي مورست داخل فضاء الحضارة الآرامية.

8/1/1] الكهانة الكنعانية

إن الكهانـــة الكنعانية، مثلما تبدت في أدب أوغاريت وفينيقيا ولدى العبرانيين، قد وصفت بما فيه الكفاية، من غير أن تكون مع ذلك موضحة كثيرًا بالأمثلة. إنها على نحو خاص كهانة قائمة على الوحي (أشجار مقدسة وقرابين). وقد انتشرت فيها أيما انتشار قـــراءة الأحـــلام والقرعة. في المقابل فإن دور الفالات بدا فيها محدودًا للغاية[42] ويعود اخـــتفاء الممارســـات الكهانية عن أرض كنعان، في جزء كبير منه، إلى ازدهار الظواهر النبوية التي وضعت في خدمة التوحيد.

9/1/1] الكهانة الفارسية

انعكست كل مكونات الكهانة السامية هذه، على نحو أكثر أو أقل جلاءً فيما تبقى لـــنا مـــن الوثنـــية العربية. وخلال الحقبة الإسلامية، انبعثت الحياة في أغلبها، وتجددت واغتنت بتأثير الكهانة الهندو-إيرانية. وكان للكهانة الفارسية، المحملة بالعديد من العناصر مابين النهرينية التي جرى تعديلها وتمثلها، تأثير كبير في تطور الكهانة الإسلامية.

وتـــؤكد الرواية العربية على نحو مسهب شهادة شيشرون[43]حول الفرس: «في بلاد الفـــرس، يمارس المجوس التنبؤ والعرافة، فيجتمعون في أحد المعابد، ويتداولون الرأي فيما بينهم. وما من ملك فارسي إلا ومارس علم المجوس وتخصصهم».

وحول مادة الكهانة الفارسية وسماتها ثمة نص للجاحظ[44] يقدم لنا تفصيلات وافية: «كان الفرس يقضون[45] في كل ما يرونه أو يسمعونه، ويزجرون[46] ويتفرسون[47] في الأمـــور والحوادث جميعها، حين يسمعون كلام متكلم[48] أو صوت طائر[49] أو سقوط حجـــر[50] أو نفخ الريح في الأشجار[51] أو حين يلتقون بحيوان[52]. وكانوا يستخرجون تكهـــناتهم من علامات تظهر على أعضاء البشر والحيوانات[53] ومن اختلاج العروق، وأجزاء البدن الأخرى[54] ومن النظر إلى لوح الأكتاف[55] ومن رمي النرد والكعاب[56] ومـــن قيافـــتهم الأثـــر[57] ومن حساب الهسميرج[58]، الذي يشمل القرعة والفال[59] والمـــساهمة[60] ومن تشخيصهم المرض، وجسهم العروق[61] ومن معاينات مياههم[62] ولديهم تمييز للأمور، واستدلال على ما حصل وما سيحصل»[63].

إن هذا الثراء في اللائحة الكهانية لدى الفرس، والذي أكدته كتابات أخرى، وعلى الأخـــص كتاب ‹الآيين›، الذي استشهد به ابن قتيبة في كتابه ‹عيون الأخبار›[64] حمل،

حسب الرواية الكهانية العربية، عناصر سامية قديمة اختلطت بعناصر خاصة بالكهانة الهندو-إيرانية. لقد كان مؤلف كتاب ‹العرافة› واعيًا للإسهام الهندي داخل الكهانة الفارسية. فحين تحدث عن الاستدلال بحركة الريح لدى الفرس قال: «وفي الحروب، يستخرجون علامات من الاتجاهات الأربعة التي تهب الرياح[65] منها. فإذا هبت الريح من الشرق كان النصر لصاحب الشرق[66]، وإذا هبت من الغرب كان لصاحب الغرب، وإذا هبت من الجنوب كان لصاحب الجنوب، وإذا هبت من الشمال كان لصاحب الشمال. وكل هذا قد تعلموه من الهنود ومن حكمائهم».

10/1/1] الكهانة الهندية

في كتاب ‹العرافة› ذاته للجاحظ نصادف عرضًا موجزًا للكهانة الهندية، لن يكون من النافل إيراده هنا: «ولدى الهندوس كتاب ‹الأوهام›[67] محفوظ في خزائن ملوكهم. وهم يرجعون فيه إلى مبادئ وآراء قديمة. وأكثر ما يحويه ليس إلا افتراضًا وتخيلاً، وما يعرض داخل نفوسهم، لأنه ما من دليل قط على أكثر مزاعمهم. ولديهم أيضًا كتاب ‹الجفر›[68]. وهم يتوصلون به إلى ما سيحدث من حوادث خلال العام، وذلك بمعرفة منازل القمر التي هي عندهم ثمانية وعشرون منزلاً[69]. وبمقدار زيادة القمر، أو نقصه، صعوده أو نزوله، يفسرون على نحو مختلف كل موضع من مواضعه. وهم يستدلون بالرياح، بحسب هبوبها من الشمال أو من الجنوب، من الشرق أو من الغرب، وبالغمام، بحسب مختلف ألوانه»[70] . ولديهم عدد من العلامات الأرضية، وضعوها في لوح يضم خمسًا وعشرين حالة. وحينما تحصل حالة منها ينظرون في أي برج وفي أي منزل يكون القمر. فيقضون بذلك بما تحمله هذه الحالة من شؤم أو سعد، من خير أو شر، مثل نعيق الغراب، ونهيق الحمار، ونباح الكلب. (وإذا وقعت هذه الحالات) حين يكون القمر في موضع غير مؤات، فإنهم يتكهنون بسوء الطالع. ومن يرغب منهم بمعرفة تلك الحالات، يبحث عنها في ذلك اللوح. وهذه بعض منها: نعيق الغراب، ونهيق الحمار، ونباح الكلب، وصرير السقف، وهبوط الطيور، وحفيف الأشجار، ونفخ الريح، وصوت الفئران، ومواء الهرة، وقرض الجرذان، وتمزق الثياب، وشرر النار[71] وانطفاء السراج، وبقع الدهن الساقطة على الثوب، ودخول حيوان إلى البيت، وسقوط ضرس نخرة، وصرير السرير، وأمور أخرى مشابهة. وهم ينظرون إلى كل حالة من هذه الحالات علامةً أو دلالةً».

11/1/1] الكهانة التركية

كان لا بد للطيف الواسع من هذه التكهنات من أن ينعكس في أدب الكهانة العربي حيث نصادف كثيرًا من الوقائع المتشابهة[72] يشكل طابعها المتباين والغريب دليلاً كافيًا علـــى مصدرها الأجنبي. ولايزال هذا الطابع أكثر وضوحًا في مصنفات الكهانة التركية حـــيث يؤدي التنجيم دورًا كبيرًا، ويبدو تأثير الكهانة اليونانية-البيزنطية غالبًا[73]. على هذا النحو فإن إحدى خصوصيات الكهانة التركية، الغريبة كليًا عن العالم السامي، هي التكهن عن طريق الجروح (Sekin-Nameh) والكدمات (Qiafet-Nameh)، وهي ممارسة كانت الدولة تروجها بين الجنود لتثير شجاعتهم[74].

12/1/1] الكهانة لدى البربر

مـــن جهـــة أخرى أضيفت عناصر بربرية إلى الممارسات الكهانية التي انتقلت من الشرق عن طريق العرب الذين فتحوا شمالي إفريقية وشبه جزيرة إيبيريا. ودخلت جرعة كـــبيرة من السحر والرقى إلى داخل الكهانة الإسلامية في المغرب[75] حيث كان الفن الكهـــاني، الذي يتمتع بحظوة كبيرة، هو قراءة خطوط الرمل، والذي ازدهر داخل سائر إفريقية الإسلامية[76].

13/1/1] الطابع الديني للكهانة السامية

لـــبّت الكهانـــة الـــسامية، بوجه الإجمال، أكثر من أي كهانة أخرى، ذلك التوق المـــلازم لروح السامي في التقرب من الإله الذي لا يمكن إدراكه والوصول إليه. وهذا المـــيل الانخطافي، الذي هو فطرة في السامي، كانت تروق له على نحو خاص الأشكال النـــبوية والصوفية للفكر. من هنا نشأ الطابع الديني، بوجه الحصر تقريبًا، للممارسات الكهانـــية، والذي لازمها عبر القرون. أما المعرفة الدنيوية داخل ذلك العالم الذي عاش حضارة طوال ثلاثة آلاف عام، بأشكالها المتعددة، ظلت ثيوقراطية على الدوام، فكانت خـــارج التـــصور. لقد كان الإله الكلي الحضور الذي يوزع المعرفة، يتجلى للإنسان، يعـــرّفه بنفسه ودائمًا من خلال حجاب. وعلى هذا النحو رسمت حدود المعرفة: معرفة الإنـــسان الإلـــه، ومعـــرفة تعالـــيمه ومشيئته، ومن ثم معرفة الإنسان ذاته وفقًا للإله، وبالنسبة إليه.

14/1/1] الطابع الدنيوي للكهانة اليونانية- الرومانية

لقياس أهمية هذا الطابع الدنيوي، يكفي مقارنة موضوع الكهانة السامية بموضوع الكهانة اليونانية. فميدان هذه الأخيرة يمتد إلى المستقبل بوصفه يفلت من الاستدلال العقلاني (نذير، نذر) ومن ثم إلى توقع الماضي والحاضر بما يحويانه من الوقائع التي لا يمكن إدراكها عبر التحري الاعتيادي[77].

والأمر الأبعد على التصور، أيضًا حسب المنظور السامي، هو ما جاء في التعريف الرواقي للكهانة، كما ذكره شيشرون[78]:

> **أتفق مع من يقول إن هناك نوعين من العرافة: نوع يتصل بالفن، ونوع لا صلة له به. أما النوع الأول، فيمارسه الذين يتكهنون بالحوادث التي ستقع بواسطة الحدس. وهذه الطريقة يسميها الأقدمون: مراقبة النذر والإشارات. والنوع الآخر يمارسه الذين يدركون المستقبل، لا عن طريق الحساب أو الحدس، لأن الإشارات تكون ملاحظة ومسجلة سابقًا، بل عن طريق عملية ذهنية، أو حركة حرة غير مقيدة. وهذا ما يحدث غالبًا لأصحاب المنامات، والذين يحذّرون من وقوع البلاء والمحن، مثل باسيس بواسيوس، أو إبيمانيد الكنوسي (Epiminide de Cnosse)، أو السيبيلات في إريتريا . .**

إن الطابع العلمي، والدنيوي أكثر فأكثر، و"العلماني" للكهانة اليونانية-الرومانية يظهر على نحو أفضل من خلال تعريف ج ماكسويل[79]. فهو يرى أن الكهانة هي الكشف المزعوم عن الأشياء المجهولة، والتي يسميها، على منوال ريشيه، (إدراك الغيب). ومثلما أن أنواع الغيب المجهول تنطوي على وقائع ماضية وحاضرة ومستقبلية، فستكون المعرفة التي يحتمل أن تقدمها الكهانة على ثلاثة أنواع: معرفة الماضي (Retrocognition) ومعرفة الحاضر (cognition) ومعرفة المستقبل (Précognition). أضف إلى ذلك أن وقائع هذه الأصناف الثلاثة يمكن أن تكون، أو أنها كانت معروفة من أشخاص أحياء أو موتى، أو أنها لم تكن معروفة على الإطلاق. فبصدد معرفة المستقبل، ينبغي تبيّن المستقبل المحدّد (أسباب موجودة من قبل، معروفة أو مجهولة) والمستقبل غير المحدد (أسباب لاتزال غير موجودة). على هذا النحو ستكون الكهانة معرفة واقعة مجهولة، نحصل عليها عبر وسائل أخرى غير التي نستخدمها عادة لتعرف تلك الواقعة، أعني: عبر وساطة حواسنا. وهذه الوسائل «غير عادية» تعارض وسائل «عادية» ‹.p. 12 sq›.

إضافة إلى ذلك فإن تقسيم الكهانة إلى كهانة طبيعية أو حدسية، وكهانة صناعية أو استدلالية، يصعب تطبيقه في الميدان السامي. فهذا التمييز، في الواقع إذا ما أمكن التحقق منه في التفاصيل، يبدو مستبعدًا على صعيد تصنيف مختلف الفروع الكهانية، والفأل

والزجــر مــثال قاطع في هذا الموضوع. فالاثنان، كلاهما ينتميان، في الواقع، إلى التقنية ذاتهــا، تقنــية قــراءة الفالات. ومع ذلك، فإن الأول طبيعي، بمعنى أنه مختص بالطيران التلقائــي للطــيور التي تتم ملاحظتها، في حين أن الثاني يتكون من تطييرها عن قصد، وبالتالي، من إنتاج مادة الفأل. غير أن الاثنين، كليهما، كانت توجههما الرغبة الحدسية ذاتهــا لاستخلاص دلالات من هذا الطيران ذاته، المتحقق بطريقتين مختلفتين للممارسة ذاتهــا. وهكــذا ففي الكهانة الحدسية تكون القوى غير المرئية مشخصة، أما الفأل فلا يكــون ســوى التعــبير عــن علمها أو عن إرادتها. ثمة بين الكهانة الحدسية والكهانة الاســتدلالية الصلة ذاتها الموجودة بين السحر الشيطاني والسحر الإنساني المتعاطف[80]. والكهانــة القائمة في الأصل على مشابهات بين الظواهر الموضوعية، انتهت أخيرًا إلى أن تكون نتاجًا لمخيلة العراف[81].

وخــتامًا، فــإن الكهانة العربية التي ستكوِّن موضوع أبحاثنا في الفصل القادم، هي الوريــثة التي أفقرتها قحولة الأرض العربية وأضعفها انتصار الإسلام، لفكر في غاية الغنى والخــصوبة، تــرك آثاره العميقة على كافة حضارات العهود السامية القديمة، وبتمثيلها للناموس الثابت لسيرورة الكون، فقد كانت على نحو نموذجي متصورة على غرار الكون المصغر، وكانت السماء هي العالم الأكبر والبقية هي الكون[82].

1/ 2] طبيعة الكهانة العربية

1/2/1] تصنيف الطرائق الكهانية

جـــرى البحث، عبثًا، عن تعريف للكهانة في الروايات والكتابات العربية تحديدًا لأن الميل إلى المفاهيم العامة والتصنيفات المنهجية لم يدخل إلى فكر العرب إلا بتأثير الفلسفة اليونانـــية تحديـــدًا، وعلـــى نحو تدريجي. ومن المسعودي إلى حاجي خليفة مرورًا بابن خلـــدون، ثمـــة جهـــد عظيم بُذل في هذا الميدان. كان المؤلفون العرب قد أكثروا من التقسيمات وتقسيمات التقسيمات من دون أن يفلحوا في إنهاء الغموض الذي سيواصل هيمنته على المستوى العملي.

يعـــد التصنيف الذي وضعه حاجي خليفة للكهانة في كتابه ‹كشف الظنون›[1]، هو الأكثر تفصيلاً، وهو يشتمل على أصناف ثلاثة كبرى، مقسمة بدورها إلى فروع عدة:

1/1/2/1] الفراسة وتفرعاتها[2]

1] الشامات والوحمات (علم الشامات والخيلان).

2] قراءة الكف (علم الأسارير).

3] النظر في لوح الكتف (علم الأكتاف).

4] التعرف على آثار الأقدام على الأرض (علم عيافة الأثر).

5] التكهن عن طريق خطوط الشكل والسلالة (علم قيافة البشر).

6] حس الاستهداء داخل الصحراء (علم الاهتداء في البراري والقفار).

7] الكشف عن الينابيع (علم الريافة).

8] الكشف عن المعادن (علم استنباط المعادن).

9] معرفة (الإشارات المنبئة) بسقوط المطر (علم نزول الغيث).

10] الكهانة بمعناها الدقيق (أي معرفة المستقبل انطلاقًا من أحداث ماضية) (علم العرافة).

11] التكهن عن طريق الاختلاج (علم الاختلاج).

2/1/2/1] السحر وتفرعاته

1] الكهانة (علم الكهانة).

2] السحر الأبيض (علم النيرينجية)[3].

3] معرفة فضائل الأسماء الإلهية، والأدعية، والأعداد، وأشياء أخرى خاصة (علم الخواص).

4] التأثيرات الجاذبة أو التعاويذ (علم الرقى).

5] العزائم الشيطانية أو التعزيمات (علم العزائم).

6] استحضار الأرواح في حالاتها البدنية (علم الاستحضار).

7] استحضار (أرواح) الكواكب (علم دعوة الكواكب).

8] الفيلقطيرة (علم الفيلقطيرات) [4].

9] فن الاستخفاء أو الاختفاء المؤقت عن الأنظار (علم الخفاء).

10] علم الحيل والخدع (علم الحيل الساسانية).

11] فن كشف الغش (علم الدَكّ).

12] الشعوذة (علم الشعبذة).

13] افتتان القلب (علم تعلق القلب).

14] اللجوء إلى خواص الأدوية (علم الاستعانة بالأدوية).

3/1/2/1] قضاء التنجيم وتفرعاته

1] أوقات السعد والنحس (علم الاختيارات)

2] قراءة خطوط الرمل (علم الرمل)

3] قراءة البشائر والنذر (علم الفأل)

4] الاقتراع (علم القرعة)

5] زجر الطير (علم الطيرة)

وردت الكهانة ضمن هذا التصنيف، منقسمة إلى قسمين: الكهانة التي هي نتاج علم فطري، خاص ببعض الأرواح. وهي تشكل فرعًا من علم معرفة الأمزجة من خلال

الملامح، ويسمى فراسة؛ والكهانة التي تتم بوسائل التعزيم واستحضار أرواح الكواكب، والتي هي بالتالي فرع من السحر، وتسمى كهانة. إن أصل هذه القسمة ذو دلالة معبرة؛ فقد استشهد حاجي خليفة في الواقع بكتاب ‹السر المكتوم› لفخر الدين الرازي، الذي اعتمد على ‹كتاب سرِّ الأسرار› المنسوب إلى أرسطو[5].

2/2/1] تعريف الكهانة

هذا النوع من النظر والتأمل، الغريب عن العقل السامي، أخرج الكهانة من نسقها الخاص الذي هو نسق الدين والنبوة، ونسب إليها طابعًا شيطانيًا، معرفًا إياها على أنها اتصال الأرواح الإنسانية بالأرواح المجردة[6]، أعني: الجن والشياطين، ومعرفة الأحداث الجزئية التي تحدث في الكون بوساطة هذه الأرواح. غير أن هذه الطريقة في رؤية الكهانة لم تحظ باتفاق المؤلفين القدامى، ليس فقط لأنها من منظورهم مغايرة للسحر، بل ولأنها تفلت أيضًا من العلوم المادية أو الطبيعية[7]، المشمولة تحت عنوان: الفراسة.

والواقع أن هناك نصًا للجاحظ[8] يؤكد ذلك بجلاء، يتحدث عن الكهان والعرافين. يقول الجاحظ: . . ونوع المعارف التي يزعم هؤلاء امتلاكها تختلف طبيعته عن طبيعة العيافة (تعرف آثار الأقدام)، والزجر (تطيير الطيور والتكهن من خلال طيرانها)، وضرب الرمل (الخطوط) وقراءة الأسارير، وقرض الفئران، وشامات البدن، والنظر إلى لوح الأكتاف، وقضاء التنجيم، والإيحاء التنويمي (العلاج بالفكر).

من المؤكد أنه لا يمكن وضع حد فاصل واضح ونهائي بين السحر والتنجيم والفراسة والكهانة بحصر المعنى، لأنها تعايشت جميعها في محيط واحد، وتحدرت من تيار الفكر التقي ذاته. وهي، إضافة إلى ذلك تنتمي، على صعيد الإدراك، إلى الفئة ذاتها، فئة القوة الحسية. فكما يرى الجاحظ[9]: تُدرَك الأشياء بطريقتين اثنتين: يكون الإدراك في الأولى نتيجة لازمة، وفي الثانية ثمرة للمحاكمة الاستدلالية. وفي حين أن الثانية تتطلب برهانًا ودليلاً وشهادة وتوضيحًا، حتى تكون مثبتة ومؤيدة من العقل حيث تظهر كما لو أنها مرئية من الحواس، وهذا لا يحدث إلا في الأشياء العقلية، فإن الأولى تضم كل ما يقع تحت الحواس الخمس. . ومن بين الأشياء المدركة على هذا النحو، فإن بعضها يكون عامًا بين الخواص والعوام، بين العاقل والجاهل، من دون أن يكون من اللازم تقديم الحجة عليه، وبعضها الآخر لا يظهر إلا لبعض الأشخاص، ولكنه يخفى عن الآخرين. لذا، لأجل إدراكها، يتوجب اللجوء إلى عارفين، وإلى من يملك التجربة وحس القياس.

فحين يلاحظ إنسان له حس قوي وفطنة، قد وهب عقلاً يقظاً، واكتسب تجربة طويلة ومعرفة واسعة، علامة فارقة عند أحد الناس، أو مزاجًا غالبًا عليه، أو حركة لاإرادية في وجهه، أو حين يسمعه يتكلم، أو حين يراه يتصرف، ينفذ بيقين إلى عمق طويته، ويدرك فيه ما لا يدركه عامة الناس. وهو لا يبلغ هذه الدرجة من الإدراك إلا بقوى النفس وبعد تجربة طويلة.

بعد هذه المرحلة التمهيدية، يبدأ التمايز الفعلي إذ يغوص السحر والتنجيم، بعد اجتيازهما طور الملاحظة والحدس، في متاهات لا حدود لها، في حين تظل الكهانة والفراسة، على نحو جوهري، علمًا للملاحظة والحدس.

إن العرافة، التي هي فرع من الفراسة، والكهانة، التي هي فرع من السحر، بحسب تصنيف حاجي خليفة تمثلان، من جهة، الجانب الطبيعي من إدراك الغيب، بوصفه هبة فطرية تمتلكها كائنات مميزة، وتمثلان من جهة أخرى الجانب فوق الطبيعي من هذا الإدراك الذي هو ثمرة الاتصال بين العالم العلوي والعالم الأرضي بوساطة العقول المجردة. وقد حافظ هذا الإدراك في كل العصور على هذين الجانبين الأساسين اللذين امتاز أولهما بأنه عملي، بمعنى أنه قائم على التجربة والمعرفة القياسية، في حين امتاز الآخر بأنه انخطافي، مختص بإعلاء الطبيعة الإنسانية إلى مستوى متعال من الإدراك.

[1/2/2/1] المسعودي

وصف المسعودي، ببراعة، طرائق هذا الإعلاء للطبيعة الإنسانية في الفصل الثاني والخمسين من كتابه ‹مروج الذهب›[10]، وقد أجملناها كما يلي: ببلوغ النفس حالة الصفاء الكامل، تطّلع على أسرار الطبيعة وعلى ما تريد أن يكون فيها، لأن صور الأشياء موجودة داخل النفس الكلية. وهذا الرأي حول الكهانة، منسوب إلى طائفة الحكماء اليونان والبيزنطيين. هناك صنف آخر ادعى أن الأرواح المفردة، وهي الجن، تخبرهم بالأشياء قبل كونها، وأن أرواحهم كانت قد صفت حتى صارت لتلك الأرواح من الجن متّفقة. ويعطي المسعودي مثالاً عن السيد المسيح الذي: كان يعلم الغائبات من الأمور، ويخبر عن الأشياء قبل كونها لأنه كانت فيه نفس عالمة بالغيب، ولو كانت تلك النفس في غيره من أشخاص الناطقين لكان يعلم الغيب. وما من أمة خلت من الكهانة، فكان لليونان فيثاغورث، وكان للصابئة هرمس وأغاثوذيمون ‹p. 348›.

وذهبت طائفة أخرى إلى أن التكهن سبب نفساني لطيف يتولد من صفاء مزاج الطباع، وقوة النفس، ولطافة الحس. وذكر كثير من الناس أن الكهانة تكون من

شيطان يكون مع الكاهن، فيخبره بما غاب عنه. وأن الشياطين كانت تسترق السمع، وتلقيه على ألسنة الكهان، فيؤدون إلى الناس الأخبار، بحسب ما ورد إليهم[11].

وطائفة ذهبت إلى أن وجه سبب الكهانة من الوحي الفلكي، وأن ذلك يكون في المولد، عند ثبوت عطارد على شرفه، وأمّا ما عداه من الكواكب المدبِّرات، من النيّرين (الشمس والقمر) والكواكب الخمسة فحين تكون في عقد متساوية وأرباع متكافئة، ومناظر متوازية، وجب لصاحب المولد التكهن بالإخبار بالكائنات قبل حدوثها، لإشراق هذه الأشراق الكوكبية ‹p. 350›.

وذهب المسعودي، مثل كثيرين غيره، إلى «أن علة ذلك، علل نفسانية، وأن النفس إذا قويت وازدادت، قهرت الطبيعة، وأبانت للإنسان كل سر لطيف، وخبّرته بكل معنى شريف، وغاصت بلطافتها في انتخاب المعاني اللطيفة البديعة، فاقتنصتها وأبرزها في الحال» ‹p. 352›.

تقوم هذه النظرية على دراسة النفوس البشرية، التي يراها المسعودي «على طبقات، فمنها الصافي، وهي النفس الناطقة، ومنها الكَدِر، وهي النفس الحسية والنفس التراعية والنفس المتخيِّلة، فلما كانت النسبة النوريَّة للإنسان إلى النفس كانت تهدي الإنسان إلى استخراج الغيب وعلم الآتي، وكانت فطنته وظنونه أبعث وأعم. فإذا كانت النفس في غاية البروز ونهاية الخلوص، وكانت تامة النور وكاملة الشعاع، كان تولُّجها في دراسة الغائب بحسب ما عليه نفوس الكهنة، وبهذا وُجد الكهان على هذا السبيل من نقصان الأجسام، وتشويه الخَلْق، كما اتصل بنا عن شِق وسَطيح وسملقة وزوبعة وسديف بن هوماس، وطريفة الكاهنة، وعمران أخي عمرو بن مُزيقيا، وحارثة وجهينة كاهنة باهلة، وأشباههم من الكهان» ‹p. 352›.

على هذا النحو، يتابع المسعودي: فإن الكهانة أصلها نفسي، لأنها لطيفة باقية، ومقارنة لأعجاز باهرة، لأنها شأن يتولد عن صفاء المزاج الطبيعي، وقوة مادة روح النفس، وإذا أنت اعتبرت أوطانها رأيتها متعلقةً بعفة النفس وقمع شرها، بكثرة الوحدة، وإدمان التفرد، وشدة الوحشة من الناس، وقلة الأنس بهم، وذلك أن النفس إذا هي تفردت فكَّرت، فإذا هي فكَّرت تعدَّت، وإذا تعدَّت هطل عليها سحب العلم النفسي، فنظرت بالعين النوريّة، ولحظت بالنور الثاقب، ومضت على الشريعة المستوية، فأخبرت عن الأشياء على ما هي به، وعليه، وربما قويت النفس في الإنسان، فأشرفت به على دراية الغائبات قبل ورودها ‹p. 353›.

ومع أن جذور هذا التصور الصوفي للكهانة يوناني[12]، فهو يردنا إلى وقائع النبوة الساميّة حيث التطهر هو أحد العناصر الأساس السابقة على كل الروابط بين الإله

والنبي. ويكفي التذكير بهذا الخصوص بموسى في سيناء، وبقصة تنبي إرميا، وبالأسطورة التي وضعها البعض عن فتح صدر النبي محمد ليلة المعراج، وهو ما حدث، كما يقول الطبري[13] (حين نُبّي النبي) فقد كان النبي نائمًا عند جدار الكعبة حينما أتاه جبريل وميكائيل «فشقّا بطنه ثم جاءاه بماء من زمزم وغسلا ما كان فيه من الغل والدنس. ثم أتيا بحوض من ذهب، ملئ بالإيمان والحكمة، ثم عُرج به إلى السماء . .»[14].

2/2/2/1] ابن خلدون

هذا الرابط بين الكهانة والنبوة استعاده ابن خلدون الذي رأى في هاتين التظاهرتين خاصيتين للنفس الإنسانية[15]. فالكهانة في رأيه استعداد النفس للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية، وأنه يحصل ذلك في لمحة بصر . . .

ولكن الأمر في الكهانة، يتابع ابن خلدون، «يتعلق بصنف آخر من البشر، ناقص عن رتبة الصنف الأول (الأنبياء) نقصان الضد عن ضده الكامل. لأن عدم الاستعانة في ذلك الإدراك، ضد الاستعانة به[16] وشتان ما بينهما . .».

يكمن المعيار الخارجي لهذه الاستعانة بالإدراك «في واقع أن أولئك الذين فُطروا على إدراك الغيب يخرجون من حالتهم الطبيعية حين يحاولون إدراكه، ويدخلون في حالة تتميز بنوع من الانقباض والانبساط، يشرعون فيها بفقدان شعورهم تدريجيًا. وتكون خواص هذه الحالة أكثر أو أقل قوة بحسب درجة قوة إدراكهم. أما من لا تظهر عليه هذه العلامات فلا يمكنه قط إدراك الغائب، وهو لا يفعل شيئًا سوى بيع الأضاليل» ‹p. I: 209-240›.

> **يكون العرّاف مفطورًا على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالإرادة، عندما يبعثها النزوع لذلك، وعندما يعوقها العجز عن ذلك تتشبّث بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة، كالأجسام الشفافة، وعظام الحيوانات، وسجع الكلام، وما سنح من طير أو حيوان[17]. فيستديم ذلك الإحساس والتخيل، مستعينًا به في ذلك الانسلاخ الذي يقصده، ويكون كالمشيّع له. وهذه القوة التي فيهم كمبدأ لذلك الإدراك هي الكهانة.**
>
> **ولكون هذه النفوس مفطورة على النقص والقصور عن الكمال، كان إدراكها في الجزئيات أكثر من الكليات، ولذلك تكون المخيلة فيهم في غاية القوة لأنها آلة الجزئيات، فتنفذ فيها نفوذًا تامًا في نوم أو يقظة، وتكون عندها حاضرة عتيدة، تحضرها المخيلة، وتكون لها كالمرآة تنظر فيها دائمًا، ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان.**

وبوجه الإجمال فإن الفارق الموجود بين النبي والكاهن، مثلما يرى ابن خلدون، يعود في المقام الأول «إلى غياب حالة الوجد والانخطاف لدى الكاهن، لأن هذا الغياب يجعله عاجـزًا عن رؤية شاملة للكون ولأمور الغيب. ويعود في المقام الثاني إلى قصور مصدر وحيه الخاضع لحدود لا يخضع لها مصدر وحي النبي».

وأرفـع أحوال صنف الكهان أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشتغل بـه عن الحواس. ويقوى بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص، فيهجس في قلبه عـن تلك الحركة والذي يشيعها من ذلك الأجنبي ما يقذفه على لسانه، فربما صدق ووافق الحق، وربما كذب، لأنه يتمم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة، ومباين لها، غير ملائم. فيعرض له الصدق والكذب جميعًا، ولا يكون موثوقًا به، وربما يفزع إلى الظـنون والتخميـنات، حرصًا على الظفر بالإدراك بزعمه، وتمويهًا على السائلين وأصحاب هذا السجع هم المخصوصون باسم الكهان، لأنهم أرفع سائر أصنافهم.

يستعرض ابن خلدون بعد ذلك[18] مختلف أصناف إدراك الغيب الموجودة في الطبيعة البشرية على نحو فطري وليس مكتسبًا، والتي يمارسها أولئك الذين يدركون الغيب من خـلال أحـداث الماضي (العرافة) «والناظرون في الأجسام الشفافة من المرايا وطساس المياه، وقلوب الحيوان وأكبادها وعظامها، وأهل الزجر في الطير والسباع، وأهل الطرق بالحصى والحبوب من الحنطة والنوى. وهذه كلها موجودة في عالم الإنسان».

لنضف إلى ذلك إن:

أقوال المجانين الذي يلقى على ألسنتهم كلمات من الغيب، فيخبرون بها، وكذلك الـنائم والميت في أول موته أو نومه يتكلم بالغيب. وكذلك أهل الرياضيات من المتصوفة، لهم مدارك في الغيب على سبيل الكرامة معروفة. ومن هذا الصنف من يـضربون بالرمل، ويفلح بعضهم في أن يشغل حواسه بالخطوط والصور المرسومة علـى الـرمل، ويتجـرد لحظة عن الواقع، منتقلاً من المدارك الحسية إلى المدارك الروحية[19].

وسائر هذه الأصناف هم من الكهان، إلا أنهم أضعف رتبة، لأن الكاهن لا يحتاج في رفـع حجـاب الحس إلى كثير معاناة، وهؤلاء يعانونه بانحصار المدارك الحسية كلها في نوع واحد منها، وأشرفها البصر، فيعكف على المرئي البسيط حتى يبدو لـه مدركـه الذي يخبر عنه. وربما يُظن أن مشاهدة هؤلاء لما يرونه هو في سطح المـرآة وهو ليس كذلك. بل لا يزالون ينظرون في سطح المرآة إلى أن يغيب هذا الـسطح عن البصر، ويبدوفيما بينهم وبين سطح المرآة حجاب كأنه غمام، يتمثل فيه صور هي مداركهم، فيشيرون إليها بأنها المقصودة لما يتوجهون إلى معرفته من نفي أو إثبات، فيخبرون بذلك على نحو ما أدركوه. وأما المرآة وما يدرك فيها من الـصور، فـلا يدركـونه في تلك الحال، وإنما ينشأ لهم بها هذا النوع الآخر من الإدراك، وهـو إدراك نفـساني، لـيس من إدراك البصر، ومثل ذلك ما يعرض للناظـرين في قلـوب الحـيوانات وأكبادها، وللناظرين في الماء والطساس. وقد

شـــاهدنا مـــن هؤلاء من يشغل الحس بالبخور ثم بالعزائم، ويزعمون أنهم يرون الـــصور متشخـــصة في الهـــواء، تحكي لهم أحوال ما يتوجهون إلى إدراكه بالمثال والإشارة، وغيبة هؤلاء عن الحس أخف من الأولين ‹p. I: 194 sq. / 221 sq.›.

أمـــا المجانين، فنفوسهم الناطقة ضعيفة التعلق بالبدن لفساد أمزجتهم غالبًا، وضعف الـــروح الحـــيواني فيها، فتكون نفسه غير مستغرقة في الحواس ولا منغمسة فيها، بما شغلها من نفسها من ألم النقص ومرضه، وربما زاحمها على التعلق به روحانية أخرى شـــيطانية، تتشبث به، وتضعف هذه عن ممانعتها، فيكون عنه التخبط . . فإذا أصابه ذلـــك التخـــبط، إما لفساد مزاجه، أو لمزاحمة من النفوس الشيطانية في تعلقه، غاب عـــن حـــسه جملة، فأدرك لمحة من عالم نفسه، وانطبع فيها بعض الصور، ثم يصرفها الخيال. وإدراك هؤلاء كلهم مشوب فيه الحق بالباطل، لأنه لا يحصل لهم الاتصال، وإن فقدوا الحس، إلا بالاستعانة بالتصورات الأجنبية ‹p. I: 195-212›.

يتحدث ابن خلدون أخيرًا عن أن:

من هذه المدارك الغيبية ما يصدر لبعض الناس عند مفارقة اليقظة من الكلام على الـــشيء الذي يتشوف إليه، أو ما يصدر عن المقتولين عند مفارقة رؤوسهم كلام بمـــثل ذلـــك. أما الرياضات النسكية للمتصوفة والتي تفضي بهم إلى الفراسة[20] والكشف[21]، فليست البتة هبة من الطبيعة، ولكنها كرامة إلهية يتمتعون بها.

في الجـــزء الثاني من المقدمة يعود ابن خلدون إلى «ما في خواص النفوس البشرية من التـــشوف إلى عواقب أمورهم، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت، وخير وشر، سيّما الحوادث العامة كمعرفة ما بقي من الدنيا، ومعرفة مدة الدول»، وذلك في الفصل الثالث الخاص بالأدب المزدهر، ذي الطابع القيامي، والمعروف باسم الجفر والحُسبان (الحِدثان)**[22]**. يقول ابن خلدون:

ونحـــن نجـــد كـــثير مـــن الناس الذين يتشوّقون إلى الوقوفٍ على ذلك في المنام. والأخـــبار عـــن الكهان . . معروفة، ولقد نجد في المدن صنفًا من البشر ينتحلون المعـــاش من ذلك . . فيأتي إليهم الناس يستكشفون عواقب أمورهم في الكسب والجاه والمعاشرة، ما بين خط في الرمل[23]، وطرق بالحصى والحبوب[24]، ونظر في المـــرايا، ونظـــر في المياه[25]. وأكثر من يعتني بذلك، ويتطلع إليه الأمراء والملوك الذين هم في نهم إلى مثل هذه المعارف ‹p. II: 177 /205 sq.›.

يعـــارض ابـــن خلدون كل هذه الاعتبارات بالمبدأ التالي: «إن البشر محجوبون عن الغـــيب إلاّ من اطلعه الله عليه من عنده في نوم أو ولاية»**[26]**. ويقول أيضًا: والتحقيق الـــذي يجـــب أن يكون نصب فكرك أن الغيوب لا تدرك بصناعة البتة، ولا سبيل إلى تعـــرفها إلا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع من عالم الحس إلى عالم الروح، ولـــذلك يسمي المنجمون هذا الصنف ب'بالزهريين' نسبة إلى ما تقتضيه دلالة الزهرة بزعمهم في أصل مواليدهم إلى إدراك الغيب» ‹p. I: 208 sq. /210 sq.›.

3/2/2/1] القزويني

إن إدراج الكهانة في التيار النبوي هو أيضًا أكثر جلاء في نص للقزويني، ففي مقطع بعنوان (حول النفوس الفاضلة المزاولة للتأثيرات الغريبة) ‹p. I: 317-322› يقول القزويني، باختصار: إن لبعض النفوس الملهمة والعلوية قوة إدراك لعالم العقول، فتعلم منه عن طريق الفيض أمورًا غريبة، وهناك نفوس أخرى كثيفة، متعلقة بالأمور الدنيوية، ليس لها مثل هذه القوة.

ويضيف القزويني: وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى القول إن النفوس الناطقة تؤلف نوعًا خاصًا يضم أصنافًا في كل صنف منها نفر من الأشخاص، لا يختلف بعضهم عن بعض إلا بالعدد، ويظهر كل صنف منها كولد لأحد هذه العقول العلوية. وهو ما يسميه أصحاب الطلاسم ʼالطباع التامةʻ. وهذا العقل يحقق كمال النفوس لأنه يتعهده تارة عن طريق المناجاة، وتارة أخرى عن طريق الإلهامات، وتارة عن طريق النفث[27] داخل العقل. وإلى هذه الأصناف تنتسب نفوس الأنبياء والأولياء، وإليها أيضًا تنتسب نفوس أصحاب الفراسة وأصحاب القيافة، وأولئك الذين يدركون الغيب بالنظر إلى أحداث ماضية أو حاضرة، وهم أصحاب العرافة» . . «أما نفوس الكهنة، فهي تتلقى المعارف الروحانية، وتستدل من خلالها على التأويلات الممكنة للكائنات التي تظهر في الأحلام وفي غيرها من الظواهر» ‹p. I: 219›.

لم يفعل أصحاب المصنفات والمؤرخون شيئًا سوى أنهم بطريقة أكثر أو أقل تشويشًا، كرروا مساجلات واستخلاصات الفلاسفة الذين لم يكن بوسعهم، لدى تناولهم مسألة النبوة، أن يهملوا ضرورة توضيح تلك الظواهر المثيرة، وتحديد موقعها في النبوة. وقد شارك أبرزهم كابن سينا والغزالي وابن رشد في هذا الاتجاه إلى إعطاء تفسير طبيعي للوحي النبوي، وبالتالي إلى إعطاء تفسير لكافة أشكال المعرفة فوق الطبيعية التي يعدونها أقل مرتبة من هذا الوحي. وافترضوا وجود استعدادات طبيعية شديدة الخصوصية لدى الأنبياء، ولدى أولئك الذين يشاركون بدرجات مختلفة في النبوة.

4/2/2/1] ابن سينا

يرى ابن سينا أن «لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها، ولاسيما لدى المخصوصين تستقطب عبر فكرها الثاقب والمتجرد عن عالم الحواس القوى الطبيعية الخارقة في هذا العالم، الصادرة عن الفيض الإلهي، والتي تتجلى على شكل هبات إلهية

مـــن معجزات، ورؤى، وسحر، وطلاسم، وأمور غريبة أخرى»، ولكنها، كما يرى، متـــرابطة غاية الترابط[28]. والواقع أن السحر في رأي ابن سينا مسألة نظرية تمامًا. وهو يتـــبع في ذلك التصورات الشائعة في زمنه. فقد ورد السحر في مختلف تصنيفات العلوم التي وضعها أخوان الصفا، وحتى ابن خلدون في القرن الرابع عشر[29].

أمـــا النـــبوة، الـــتي تحتل مكانًا خاصًا للغاية في الفيض، بوصفها فيضًا من الله ومن الكائنات العلوية على الكائنات السفلية، فهي في رأي ابن سينا: «شرط ضروري للنظام الذي يتطلبه حدوث الفيض، كي يفيض إلى حيث ينبغي أن يصل»[30].

إن العارف[31] هو المستفيد الأبرز من الفيض بعد النبي «فإن بلغك أن عارفًا تكلم في أمر من أمور الغيب، ثم عرّج بصواب على ما يحدث، فزف الخبر السعيد أو قدم التحذير المناسب، فلا تكرهن تصديقه لأن لذلك أسبابًا معروفة في نواميس الطبيعة[32]. ويتفق أن يتكشف الغيب في النوم بمثابة فضل. فلماذا لا يمكن في اليقظة؟ ذلك لأن عقول ونفوس الأجـــساد السماوية هي التي تنقل إلى النفس البشرية بعض الأمور الغيبية، فلأنها تمتلك بالطبع تصورات خاصة، و مشيئات خاصة، فإنها تفيض برأي خاص»[33].

إن هـــذا التصور عن النفس ناتج عن التضاد الملازم لقواها؛ «فحينما يستغرق العقل الباطن في عمله فإنه ينصرف عن الشواغل الحسية حتى يكاد لا يسمع ولا يرى، وكلما كان بالعكس كان ذلك بالعكس[34]، وإذا قلّت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القداسة[35]. وإذا كانت الـــنفس قوية الجوهر، تسع الجوانب المتجاذبة، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز بفعـــل تـــأثير روحاني (يهيمن أحيانًا فينير تخيلها بقوة) فتصعد النفس حينئذ إلى مرتبة النبوة»[36].

ولـــبلوغ هذه الحالات فإن «بعض الطبائع يستعين بأفعال يعرض عنها للحس حيرة وللخيال وقفة ، فتستعد القوة المتلقية للغيب استعدادًا صالحًا، وقد وجه الوهم إلى غرض بعينه، فيتخصص بذلك قبوله»، يضرب ابن سينا مثالاً على كاهن تركي فرغ إليه قومه «في تقدمـــة معرفة، فرغ هو إلى شدّ حثيث جدًا، فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه، ثم ينطق بما يخيل له، والمستمعون يضبطون ما يلفظه حتى يبنوا عليه تدبيرًا. ومنهم مـــا يُشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعشٍ للبصر برجرجته، أو مـــدهش إيـــاه بشفيفه، ومثل ما يُشغل بتأمل لطخ من سواد براق، وبأشياء تترقرق، وبأشياء تمور، مما يشغل الحس بضرب من التحير، ومما يحرك الخيال تحريكًا محيرًا، وأكثر مـــا يؤثـــر هذا في طباع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب، وبقبول الأحاديث المختلطة

أجدر، وربما أعان على ذلك الإسهاب في الكلام المختلط، والإيهام لمسيس الجن، وكل ما فيه تحيير وتدهيش، فإذا اشتد توكُّل الوهم بذلك الطلب، لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال. فتارة يكون لمحان الغيب ضربًا من ظن قوي، وتارة يكون شبيهًا بخطاب من جنّي، أو هتاف من غائب، وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة الغيب مشاهدة»[37].

إلى هذه التجليات للفيض الإلهي تضاف المعجزات والخوارق[38] التي لا يقلق وجودها الفيلسوف قط: ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة، فتبادر إلى التكذيب، وذلك مثل ما يقال: إن عارفًا استسقى الناس فسُقوا، أو استشفى لهم فشفوا، أو دعا عليهم فخُسف بهم وزلزلوا، أو هلكوا بوجه آخر، أو خشع لبعضهم سبع، أو لم ينفر عنهم طائر، أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق المقنع الصريح، فتوقف ولا تعجل، فإن لأمثال هذه أسبابًا في أسرار الطبيعة، وربما يتأتى لي أن أقص بعضها عليك[39].

وفي المحصلة فإن ابن سينا يعرض تقسيمًا للأفعال الخارقة بحسب أصلها: إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة: أحدها الهيئة النفسانية المذكورة، وثانيها خواص الأجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه، وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو فيما بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة، والسحر الأسود من قبيل القسم الأول، والمعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث[40].

وبوجه الإجمال، فإن الشرط الثالث والأخير هومن الشروط الضرورية، حتى يستطيع رجل أن يكون نبيًا «فالذي يقع له هذا في جبلة النفس، ثم يكون خيّرًا رشيدًا مزكّيًا لنفسه[41]، فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء».

وبالعودة إلى عرض المسعودي وابن خلدون نلاحظ أن سمات النبوة هذه تنطبق بوجه الإجمال على الكهانة.

5/2/2/1| الغزالي

إن الغزالي الذي عارض سائر الفلسفة، وعلى الأخص الفلسفة الأرسطية، قد اتفق بخصوص هذه المسألة، مع مذهب ابن رشد الذي قام حتى بتجميله. والواقع أن كتاب

الغـــزالي ‹تهافت الفلاسفة›[42] وفي عرضه لنظرية المعرفة لدى سابقيه، يقول باختصار: «فهـــم يـــزعمون أن . . كل الحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية، إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة، وإما بوسائط كثيرة، وعلى الجملة. فكل حادث فله سبب، إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية. فإذن الأسباب والمسببات، في سلسلتها، تنتهي إلى الحركات الجزئية الدورية. فالمتصور للحركات متصور للوازمها، ولـــوازم لـــوازمها إلى آخـــر السلسلة، فبهذا يطلع على ما يحدث، فإن كل ما يحدث فحدوثـــه واجـــب على علّته، ونحن أنما لا نعلم ما يقع في المستقبل، لأنا لا نعلم جميع أســـبابه، ولو علمنا جميع الأسباب، فإننا مهما علمنا أن النار ستلتقي بالقطن مثلاً، في وقت معين نعلم احتراق القطن[43]. ومهما علمنا أن شخصًا سيأكل، نعلم أنه سيشبع. وإذا علمنا أن شخصًا سيتخطى الموضع الفلاني الذي فيه كتر مغطى بشيء خفيف، إذا مشى عليه الماشي تعثر رجله بالكتر ويعرفه، نعلم أنه سيستغني بوجود الكتر. ولكن هذه الأسباب لا نعلمها، وربما نعلم بعضها، فيقع لنا حدث بوقوع المسبب، فإن علمنا أغلبها وأكثـــرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع. فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب، لحصلت المعـــرفة بجمـــيع المسببات، إلا أن السماويات كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضية، ولـــيس في القوة البشرية الاطلاع عليها، ونفوس السموات مطلعة عليها لإطلاعها على السبب الأول، ولوازمها، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة» ‹p. 257 sq.›.

ولهـــذا زعمـــوا أن الـــنائم يرى في نومه، وما يكون في المستقبل لاتصاله باللوح المحفوظ (85/21–22، 56/77) ومطالعته، ومهما اطلع على الشيء، ربما بقي ذلك الـــشيء بعينه في حفظه، وربما سارعت القوة المخيلة إلى محاكاته، فإن من غريزتها محاكاة الأشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة، أو انتقالها منها إلى أضدادها، فينمحي المـــدرك الحقيقـــي من الحفظ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ، فيحتاج إلى تعبير ما، يمثل الخيال، كما يُمَثّل الرجل بشجرة، والزوجة بخف، والخادم ببعض أواني الدار، وهكذا دواليك، وعلم تعبير الأحلام يتشعب عن هذا الأصل ‹p. 238 sq.›.
وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس، مبذول، إذ ليس ثَمّ حجاب، ولكننا في يقظتنا، مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا، فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية صرفنا عنه، وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر ما للاتصال ‹p. 259 sq.›.

وزعموا أن النبي المصطفى، صلوات الله عليه وسلامه، يطلع على الغيب بهذه الطريقة أيـــضًا، إلا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة، فلا جرم يـــرى هو في اليقظة ما يراه غيره في النوم. ثم القوة الخيالية تُمثّل له أيضًا ما يراه، وربما يبقـــى الشيء بعينه في ذكره، وربما يبقى مثاله، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل، كما يفتقـــر مـــثل ذلك المنام إلى التعبير. ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ، لما

عـــرف الأنبـــياء الغيب في يقظة ولا منام. ولكن جف القلم (27/31، 96/4-5) بما هو كائن إلى يوم القيامة ‹p. 260›.

يعـــارض الغزالي هذه الموضوعات التي تصور إدراك المستقبل والنبوة كنتائج للطبيعة النقية والكاملة، يعارضها بالوحي بأمور غيبية، يترله الله على النبي مثلما على الحالم، إما مـــن غير واسطة، وإما بواسطة ملاك. وهو ينكر الدور الذي ينسبه خصومه إلى اللوح المحفوظ وإلى القلم اللذين لم يفهمهما الغزالي المشرّع على هذا النحو[44].

وفي الفـــصول الستة الأخيرة من الترجمة اللاتينية لكتاب ‹مقاصد الفلاسفة›[45] التي يتناول فيها الرؤيا والنبوة والمعجزات، يستعيد الغزالي أفكار ابن سينا ويعرضها بأسلوب واضح ومعبر. فهو يرى «أن رؤية الغيب في حال اليقظة منوطة بشرطين اثنين، من جهة، أن تتجـــرد النفس من الروابط البدنية وأن تتجرد من حجاب الحواس بقوة خاصة بها، فتصعد النفس حينئذ إلى العالم العلوي، فتبدو لها الأشياء في لحظة قصيرة كالبرق. وذلكم هـــو الـــنموذج الأول من النبوة. ومن جهة أخرى، أن تسمح الجبلّة الميالة إلى السويداء والانـــدهاش، والمتجردة بسهولة عن الحواس، أن تسمح للنفس بالتحرر من البدن وأن تـــرى وتسمع بعيون وآذان مفتوحة، ما لا تراه وتسمعه عادةً إلا عبر حجاب سميك من الحواس»[46].

وفي المحـــصلة، ومـــع أن معطـــيات الغزالي لا تشكل سوى تكرار لأفكار ابن سينا النفسانية، فليس بوسعنا الامتناع عن ملاحظة أن الغزالي اللاهوتي يبدو هنا على وفاق في الرأي مع الفيلسوف[47].

[6/2/2/1] ابن رشد

يرى ابن رشد أحد شرّاح أرسطو، أن تصورات ابن سينا عن النبوة خاصة بابن سينا وحـــده[48]. أمـــا هـــو، كموفق بين الآراء، فيتبنى موقفًا وسطًا بين العقلانية وما فوق الطبيعـــية[49]، ولا يرى في النبوة والحلم والكهانة سوى ثلاثة أسماء لحقيقة واقعية واحدة ووحيدة. يقول ابن رشد:

> **إن علم الله بالموجودات، وإن كان علة لها، فهي أيضًا لازمة لعلمه، لذلك لزم أن يقـــع الموجود على وفق علمه. فالعلم بقدوم زيد مثلاً إن وقع للنبي، فالسبب في وقـــوعه علـــى وفـــق العلم، ليس شيئًا أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلي. فإن العلم، بما هو علم، لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصّلة، وعلم الخالق هو الـــسبب في حـــصول تلـــك الطبـــيعة للموجود التي هو بها متعلق. فجهلنا نحن بالممكـــنات، إنما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود أو عدمه،**

والعلـــم المتعلق بها: إما علم متقدم عليها، وهو العلم الذي هي معلولة عنه، وهو العلم القديم، أو العلم التابع لها وهو العلم غير القديم، والوقوف على الغيب ليس هـــو شـــيئا أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة، وهو الذي يسمى للناس رؤيا، وللأنبـــياء وحـــيًا. كـــذلك فإن الصنائع التي تدعى (تقدمة المعرفة) بما يوجد في المـــستقبل، إنما عندها آثار نزرة من آثار هذه الطبيعة، أو كيف شئت أن تسميها، أعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها كل علم[50].

تـــصور ابـــن رشـــد هذا مؤكد بوضوح أكبر في تعليقه على كتاب أرسطو ‹النوم والـــيقظة/ De somno et vigilia›[51]: لابد، بعد ذلك، من تحديد طبيعة الرؤى ونوعها، لإدراك مـــشيئة الآلهـــة، لأن هذا الإدراك ليس من المكتسبات البشرية. ونحن نقول: إن الـــبعض يسمي هذا الإدراك رؤيا، وآخرون يسمونه تكهنًا، وبعضهم يسميه نبوة. وكل ما يقوله هؤلاء متشابه، ولكن ما يهمنا هو ماهية الرؤيا، لأن الأسباب لا تختلف إلا في الدرجـــة، أما المسميات فتختلف باختلاف الأسماء التي يطلقونها. فيقولون أن الرؤى من الملائكة والتكهنات من الشياطين، والنبوة من الله، عن طريق وسيط، أومن دونه[52].

بعد ذلك يصف ابن رشد الوقائع النفسانية، مستخدمًا الألفاظ نفسها التي استخدمها ابن سينا: لذا فالنبوءة كثيرًا ما تتهيأ بشكل مماثل للصرع: ثمة في الواقع قوى داخلية إذا تحـــركت بقوة، انقبضت قوى خارجية ينجم عنها إغماء[53]. ولكن ابن رشد يرى أن الاستعدادات النفسانية مهما كانت لازمة، فهي ليست كافية ليتمكن الإنسان من تلقاء ذاته من معرفة ما لا يمكن رؤيته، ذلك لأن النبي لا يعتمد فقط على بعض الاستعدادات الطبيعـــية الـــتي تؤهل الإنسان لإدراك الأمور المحتجبة خلف حجاب الحواس، بل يعتمد أيضًا على الفعل الإلهي، وعلى العقل الراجح، وهو يرى أن الأمر هنا ليس تراجعًا للنبوة داخـــل روحه، وإنما رفع للحلم إلى مستوى النبوة، بحسب التصور التلمودي والإسلامي الـــذي جعل من الحلم جزءًا من النبوة[54]. على هذا النحو إذًا، ووفقًا لابن رشد، فإن الحلـــم والكهانة والنبوة ليست بأي حال من الأحوال فقط نتاجات لعوامل إنسانية[55]. تلكـــم ثغرة عميقة داخل النظام العقلاني الذي يحمل اسم ابن رشد، ثغرة تعزى إلى تأثير الفكـــر الـــسامي، وإلى العقيدة الإسلامية، على ما قام به من موازنة في النزاع القائم في عصره بين اللاهوت والفلسفة.

7/2/2/1] ابن ميمون

من بين مجموع تلك التصورات الفلسفية قدم لنا أحد التلامذة النابهين لابن رشد هو موســـى بن عبد الله بن ميمون القرطبي (توفي عام 601 هـــ/ 1204 م) نظامًا كاملاً، في

مؤلفه العظيم في الفلسفة الدينية اليهودية، المعنون ‹دلائل الحائرين›[56]. وفي الفصول (32/48) من القسم الثاني[57] يعرض ابن ميمون مطولاً آراءه حول النبوة وحول مختلف أنماط إدراك الغيب. فهو يرى أن حقيقة النبوة هي: فيض من الله، بوساطة الفعل الفعال على الملكة الناطقة أولاً ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك، وهذه هي أعلى مرتبة وغاية الكمال الذي يمكن أن يوجد لنوعه. وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة[58]. وهذا أمر لا يمكن في كل إنسان بوجه، ولا هو أمر يصل إليه بالكمال في العلوم النظرية، وتحسين الأخلاق[59].

والواقع أن ثلاثة كمالات تلزم النبي، في رأي ابن ميمون: كمال الملكة الناطقة بالتعلم وكمال القوة المتخيلة بالجبلة، وكمال الخلق بتعطيل الفكرة في جميع اللذات البدنية، وإزالة الشوق لأنواع التعظيمات الجاهلية الشريرة، يتفاضل فيها الكاملون تفاضلاً كثيرًا جدًا، وبحسب التفاضل في كل غرض من هذه الثلاثة أغراض يكون تفاضل درجات الأنبياء كلهم[60]. وهذا التفاضل في الدرجة يفترض أن يكون جوهر دماغه في أصل جبلته على غاية اعتداله في صفاء مادته ومزاجه الخاص، بكل جزء من أجزائه في مقداره، ووضعه، ولم تعقه عوائق مزاجية من أجل عضو آخر[61]. وينتج من ذلك أن النبوة «ليست قوة دائمة، فلذلك تجد الأنبياء تعطلت نبوتهم عند الحزن أو الغضب ونحوهما، وضعف القوة المتخيلة. وقد علمت أن النبوة لا تنزل عند الحزن وعند الكسل[62]. «إن الحلم والنبوة هما أعظم فعل الملكة التخيلية وأشرفه، وإنما يكون ذلك عند سكون الحواس وتعطلها عن أفعالها، حينئذ يفيض عليها فيض ما بحسب التهيؤ، هو السبب في المنامات الصادقة، وهو بعينه سبب النبوة وإنما يختلف بالأكثر والأقل لا بالنوع»، «والحلم هو ثمرة النبوة[63] غير أنه سقط قبل كماله وقبل أن يحين له، ففي الرؤيا وفي الحلم مراتب النبوة كلها»[64].

من ثم فإن نماذج تأثير هذا الفيض العقلي تصنع ثلاثة نظم للمعرفة: إذا كان فائضًا على القوة الناطقة فقط، ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة إما لقلة الشيء الفائض أو لنقص كان في المتخيلة في أصل الجبلة، فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر. وإذا كان هذا الفيض على القوتين جميعًا، أعني الناطقة والمتخيلة، فإن هذا هو صنف الأنبياء، فإن كان الفيض على المتخيلة فقط، ويكون تقصير الناطقة، إما من أصل الجبلة أو لقلة الارتياض، فإن هذا الصنف هم المدبرون للمدن، وواضعو النواميس والكهان والزاجرون وأرباب الأحلام الصادقة، وكذلك الذين يعملون العجائب بالحيل الغريبة، والصنائع الخفية مع كونهم، من غير علمائهم، كلهم من هذا الصنف الثالث»[65].

ومما يجب أن تحققه هو أن بعض أهل هذا الصنف الثالث تحدث لهم خيالات عجيبة، وأحلام ودهشات في حال اليقظة شبه مرأى النبوة، حتى يظنوا بأنفسهم أنهم أنبياء، ويعجبون جدًا بما يدركونه من تلك الخيالات، ويظنون أنهم قد حصلت لهم علوم بلا تعليم، ويأتون بتشويشات عظيمة في الأمور العظيمة النظرية، وتختلط عليهم الأمور الحقيقية بالأمور الخيالية اختلاطًا عجيبًا، كل ذلك لقوة المتخيلة وضعف الناطقة، وكونها لا حاصل فيها أصلاً، أعني أنها لم تخرج للفعل[66].

يضاف إلى ذلك قوة الشعور التي هي موجودة في جميع الناس، وتختلف بالأقل والأكثر، وبخاصة في الأمور التي للإنسان بها عناية شديدة، وفكرته جائلة فيها، حتى تجد في نفسك أن فلانًا قد قال كذا أو فعل كذا في القصة الفلانية، فيكون الأمر كذلك، وتجد من الناس من حدسه وشعوره قوي جدًا صائب، حتى يكاد أن يتخيل أمرًا يكون، إلا ويكون كما تخيل، أو يكون بعضه. وأسباب ذلك كثيرة، من قرائن عدة متقدمة ومتأخرة وحاضرة، غير أنه من قوة هذا الشعور يمر الذهن على تلك المقدمات، وينتج منها في أقصر زمان، حتى يظن أن ذلك في لا زمان. وبهذه القوة ينذر بعض الناس بكائنات عظيمة[67].

3/2/1] الكهانة والنبوة

هذه النبذة السريعة عن نظرية الكهانة مثلما عرضت في أعمال المؤلف الموسوعي المسعودي ولدى عالم الاجتماع ابن خلدون، ولدى أعلام الفلسفة العربية العظام في العصور الوسطى، تقدم الدليل على وجود استمرارية داخل فكر عربي، أكثر أو أقل سعيًا، إلى التوفيق بين الكهانة والنبوة. وثمة انطباع قوي في الواقع بأن العراف المتمرس والمتقن لصناعته كان بمقدوره أن يبلغ الدرجة العليا التي بلغها النبي وأصحاب الوحي. وسيكون بالوسع الذهاب إلى حد الظن بأن كل نبي كان عرافًا تقريبًا قبل أن تتفتح لديه ملكة إدراك الغيب. وهو ما يعني، في الواقع، الانتقال من الإدراك بحصر المعنى، الذي يتم بواسطة، إلى الإدراك من غير واسطة، والذي لن يكون شيئًا آخر وفقًا لتطوره، سوى النبوة.

ويمتد ذلك، بالتحديد، إلى المستوى النظري، ذلك لأن دونية العراف عمليًا بالقياس إلى النبي كانت جلية باستمرار، وعلى الأخص منذ أن كرس النبي نفسه لهدف وحدانية الإله أو عبادة الإله الأوحد، وظل العراف في خدمة الآلهة السفلية، والأرواح الشريرة. أما النقطة المشتركة التي كانت تجمع بينهما فهي أن هذا وذاك كانا يلتمسان النور والوحي من لدن الإله، وأن هذا وذاك كانا نجيين له[68].

يستلخص التأكيد الثابت للسنة في الإسلام في المبدأ القائل: «لا كهانة بعد النبوة». فحينما بُعث النبي غدا الكهنة محرومين من إمكانية إدراك أمور الغيب إذ احتجبت هذه

الأمـــور خلـــف ســـطوع نور النبي[69]. والواقع أننا نشهد هنا ثنائية النبي الموحد للإله والعراف المتعدد الآلهة. وفي حين أن النبي محمد لاقى عنتًا في إقناع قومه بأن عمله كان مخـــتلفًا أشد الاختلاف عن عمل العراف، فقد كان يعتمد على مناهج وطرائق العراف، لـــذلك كان من العسير على المستمعين إليه، على الأقل، أن يدركوا الروح الجديد الذي كـــان يلهمـــه، والذي كان يستند إليه كي يضفي على رسالته تفوقها وتعاليها، فكانوا يقولون له ما نظنك إلا كاهنًا. ونحن لا نرتاب بذلك[70]. وقد فنّد القرآن الكريم بشدة هذا الاتهام، فنحن نقرأ فيه ﴿إنه قول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون، ولا بقـــول كاهن قليلاً ما تذكرون، تنزيل من رب العالمين﴾[71]. وأكد ذلك بقوة أكبر أيضًا في سورة مكية أخرى ﴿فذكّر، فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون. أو يقولون شـــاعر نتـــربص بـــه ريب المنون. قل انتظروا إني معكم من المنتظرين﴾ . . ﴿أم تأمرهم أحلامهـــم» أي: بهذا الرأي[72] أم أنهم قوم لا يريدون الامتثال لحكم الواقع ﴿أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون﴾ ﴿فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾ (52: 29-34).

يقوم هذا الاتهام الموجه إلى النبي محمد على أمور واقعية ذلك أن العرافين القدامى، في الواقـــع، كانوا يستخدمون، خلال لحظات انخطافهم، أسلوبًا في الكلام يسمو على اللغة الـــشائعة. وقـــد تميزت اللغة النبوية والكهانية بالإيقاع وترتيب أجزاء الجملة، والحرص علـــى التوازن في النطق، واختيار زخرف القول، واستخدام الألفاظ القليلة التداول[73]. أفلـــم يكـــن هذا بالذات هو حال القرآن. إن الأدب القرآني البالغ النضارة والإشراق، المـــسمى (إعجـــاز القرآن)، يقدم الدليل على ذلك[74]. وقد كان العرب، ولايزالون، شـــديدي الحساسية تجاه انسجام الإيقاع، وسحر النطق. والواقع أن الانشقاق الأول في الإسلام، المعروف بالردة، والذي كان عودة إلى وثنية القبائل اليمنية في مذحج في السنة الحاديـــة عـــشرة للهجرة عام (632 م)، يعزى إلى تأثير (ذو الخمار)، عبهلة بن كعب الملقـــب بالأســـود. وهـــو كاهن ومشعوذ وحاو «كان يسبي قلوب من كان يسمع مـــنطقه»[75]. كمـــا كان الانشقاق الثاني أيضًا، أي: انشقاق مسيلمة، يَدين إلى قوة جاذبية بيانه وإلى براعة أسلوبه في القول[76].

إضافة إلى ذلك فإن رأي النبي محمد بالكاهن والكهانة يدل على أنه كان يرى فيهما وســـيلة لاكتشاف أسرار الله، وعلى الأخص قبل بدء نبوته. غير أن ما كان يطعن فيه الـــنبي لـــدى هؤلاء الكهان، هو طريقتهم، ووسيطهم، وتحريفهم لمضمون الوحي الذي يتلقونه. ينقل ابن توحيد عن عائشة أن نفرًا سألوا النبي عن الكهان فقال: ليسوا بشيء، قالـــوا: يـــا رسول الله فإنهم يحدّثون أحيانًا بالشيء، يكون حقًا، فقال رسول الله: تلك

الكلمة من الحق يخطفها الجني، فيقرّها في أذن وليه، قرّ الدجاجة، فيخلطون فيها أكثر من مئة كذبة[77].

على هذا النحو، فإن النبي محمد يعترف بأن الكاهن يتلقى معرفته من روح مجنون، أو بالأحرى، عبر علاقة شخصية بجنّي يسترق السمع إلى ما يُقضى من أمور في السماء، ويوحيه إلى من هو وليه من الكهان. وحينما كان الوحي القرآني يترل على محمد كان بعض الملائكة يكلفون بحراسة السماء ليحولوا دون أن يسترق الجن السمع، وكانوا يرشقوهم بشهاب ثاقب[78].

بعد وفاة النبي بقيت السنة النبوية على موقفها السلبي تجاه قيمة الرسالة التي يبلغها الجني أو الكاهن. ويدلي النويري بدلوه حول الكهان بهذا التأكيد: مُنعت الشياطين من استراق السمع على أبواب السماء عند مجيء الإسلام . ومنذ تلك اللحظة توقفت الكهانة، ولم يعد يتحدث أحد عن كاهن في الإسلام[79]. كذلك فإن القزويني، الذي يصنّف الكهانة بين الأمور الغريبة، يقول إنها اندرست لدى قدوم رسول الله. ويضيف: كان الكهان في الجاهلية يقومون بأمور عجيبة، ويزعمون أنهم توصلوا إليها بواسطة اختلاط نفوسهم بنفوس الجن[80].

علاوة على ذلك فإن الكهانة لم تُحظر صراحة لا في القرآن ولا في السنة، بل تم تحريم أمرين اثنين: الذهاب لرؤية كاهن، وتصديق ما يقوله، لأن ذلك إنكار للوحي الذي نزل على محمد[81]، وأنْ يقبض أحد مالاً بوصفه كاهنًا، أو أن يُدفع أجر لأحد بهذه الصفة. وفي القرون الوسطى كان المحتسب مكلفًا بالسهر على التقيّد بهذا الحظر[82].

ونحن لا نجد في أي مكان من القرآن حظرًا مماثلاً لما جاء في اللاويين (31/19) «لا تلتفتوا إلى السحر ولا تسعوا وراء العرافين فتتنجسوا بهم»، ومع ذلك فلم يبدُ أن التقليد الإسلامي كان يجهل هذا الحظر التوراتي الصريح، حيث يروى عن وهب بن منبه[83]: أوحى الله لموسى بن ماناسا بن يوسف أن يقول لشعبه: أنا بريء من كل من يعمل السحر أو يذهب إلى ساحر، ومن كل من يعمل الكهانة أو يذهب إلى كاهن، ومن كل من يزجر طيرًا أو من يسعى إلى ذلك عند كاهن. من يؤمن بي حقًا هو من يثق بي حقًا، ويكفيه أن أكون من يثيبه. ومن يبتعد عني ويضع ثقته في آخر غيري، في شريك صالح له، أعيد له صلاته التي صلاها لي، وأفوض أمره إلى من كان وضع ثقته عنده، ومن أفوض أمره إلى آخر غيري فعليه أن ينتظر البلاء والمحن»[84].

إن هذا التردد الذي أبداه النبي في إنكار كل قيمة جوهرية لمضمون الكهانة يعود إلى التصور الشائع في زمنه حول النبوة ووسطائها.

وبالنظـــر إلى تصور النبوة على أنها امتداد للكهانة، وأنها حالة أسمى أيًا كانت درجة كمالهـــا، كـــان من الطبيعي أن تحافظ بعض أفكار وطرائق الكهانة على مكانتها داخل الجماعة الإسلامية الفتية. ولهذا فإن دور الوسطاء، ملائكة، شياطين، جن، ظل غالبًا على مفهوم الوحي مثلما كان متصورًا في الوسط الإسلامي الأولي.

ترى، من يكون هؤلاء الوسطاء بالتحديد، وكيف مارسوا دورهم؟.

1/3/2/1] وسطاء الوحي والإلهام

شـــكل وســـطاء الوحـــي على مختلف درجاتهم ثلاث مجموعات متميزة: في البدء الملائكـــة، ناقلـــو الوحي وموجهو الأنبياء، ثم الشياطين الذين يوحون ويغوون الكهان والأنبـــياء الكذبة. وأخيرًا الجن الذين يجري تصورهم على غرار البشر والذين يمكن أن يكونوا مبلّغين صالحين أو طالحين.

جاء في القرآن (35/1) فإن الله جعل من الملائكة رسلاً. من الصعب والحالة هذه عدم الـــتفكير في النتـــيجة الـــتي استخلصها مؤلف (الرسالة إلى العبرانيين) في مقبوسات العهد القـــديم، والـــتي قدمها كي يثبت علو شأن المسيح على الملائكة: أليسوا جميعًا، أرواحًا في خدمة الله، مبعوثين كخدم لخير أولئك الذين يجب أن يتلقوا ميراث الخلاص؟[85]. إن ميزة (الرســـول) هـــي نقل رسالة من أرسله، غير أن الشيطان في أي فكر توحيدي هو أيضًا رسول مبعوث، ومصدر رسالته هو المصدر ذاته لرسالة الملاك. ولكن المضمون وحده هو المخـــتلف في الرسالتين. والحقيقة أن الملاك الذي أنقذ إسحق، وهو يوشك أن يضحّى به مـــن قـــبل إبـــراهيم لإلهه يهوه (التكوين 22: 11) كان مفوضًا من يهوه ذاته الذي سمح للشيطان الواقف أمامه مع (أبناء الله) بامتحان أيوب (أيوب 1: 6، الملوك الأول 22: 21).

هـــذا الـــتكافؤ في الحدين المتناقضين للرسالة الإلهية وفي حامليها كان لابد له من أن يبلـــبل عقول المؤلفين المسلمين الذين حاولوا أن يكتشفوا سببًا له. وقد ظنوا أنهم عثروا عليه ضمن فارق طفيف في الطبيعة: فبوضعهم تسوية بين تصّور (أهل الكتاب) القائل: إن الله خلـــق الملائكـــة من نار، وتصّور المسلمين الذي يؤكد أن الملائكة مخلوقون من الـــنور، قـــسموا الملائكـــة إلى فريقين، (ملائكة الرحمة) المخلوقون من نور، و(ملائكة العذاب) المخلوقين من نار[86].

ولأن القـــرآن، إضـــافة إلى ذلك، نسب إلى الملائكة المكلفين بعذاب الكفار الغلظة والـــشدة، فقـــد قـــاد ذلـــك إلى الـــتفكير بوجود العديد من أنواع الملائكة: ملائكة

(روحانيين) وملائكة (جسمانيين) وملائكة (نامين) وملائكة (جامدين). وبوجه الإجمال، فإن ممالك الطبيعة الثلاث سيكون لها ملائكتها[87].

إن هذا التصور الذي ليس سوى شكل ملطف لتأليه قوى الطبيعة، يأخذ صورة أقل غرابة داخل فكر سامي حينما نرى أن العرب القدماء الذين عبدوا آلهة متعددة، كانوا يعدون الملائكة (بنات الله)[88]، وينسبون إليهم نسلاً. وهكذا فإن جرهم، جد القبيلة المسماة باسمه، والذي سيطر، حسبما تحكي الروايات، على مكة بعد ذرية إسماعيل مباشرة، كان أبوه ملاكًا مخلوعًا. فكما يروى: حين عصى أحد الملائكة أوامر السماء، أنزله الله إلى الأرض على شكل وفي طبيعة إنسان. وهكذا صنع بهاروت وماروت[89]، بعدما جرى لهم مع الزُّهرة[90] التي هي أناهيد[91]. ويضيف الجاحظ الذي روى هذه الأسطورة «من مثل هذا النسل ومن مثل هذا التركيب، والنِّحل، كانت بلقيس ملكة سبأ، وكان ذو القرنين[92].

إضافة إلى ذلك أيضًا، فإن هؤلاء الملائكة يتمتعون، حسبما يرى المسلمون الأوائل، بسهولة كبيرة في التنكر والتحول. يروي لنا ابن هشام أن أبا جهل، أحد أشد أعداء النبي عداوة، حينما أراد مرة أن يرمي النبي بحجر، رأى نفسه، وقد حال بينه وبين النبي بعير ضخم كاد أن يبتلعه. وقد روى بعضهم لابن إسحق أن النبي قال: كان جبريل، ولو اقترب أبو جهل لابتلعه[93].

ويروى عن عبد الله بن عباس أن الملائكة الذين اشتركوا في معركة بدر كانوا يعتمرون عمائم بيضًا تتدلى وراء ظهورهم، أما عمائم الملائكة الذين شهدوا معركة حنين فكانت حمراء. وأضاف ابن عباس أن الملائكة لم يشاركوا فعليًا في القتال إلا في يوم بدر، أما في المعارك الأخرى فإنهم لم يشاركوا إلا كفرق مساعدة، ولم يضربوا أعداء المسلمين[94].

وفي مكان آخر نراهم في يوم جمعة، يقفون على باب المسجد، يسجلون أسماء الذين يدخلون إليه، بحسب زمن وصولهم، وحينما يجلس الإمام يطوون الأوراق ثم يصغون إلى قراءة القرآن[95].

لقد كان الملاك، حامل الوحي الذي رافق النبي محمد منذ بداية الدعوة وحتى آخر أيامه، هو جبريل[96]. ولكن هذا الدور لم يكن محصورًا به. والحقيقة أن ملائكة آخرين أمكنهم أن يكونوا مرسلين من الله إلى أنبيائه، وبحسب رأي منسوب إلى النبي محمد فإن النبي الكاذب نفسه يمكن أن يوحى إليه عبر الملاك، وقد زعم مبعوث النبي الكاذب

طليحة إلى محمد بأن الملاك الذي كان يوحي إلى سيده طليحة هو ذو النون، فقال النبي لمن كان حوله: لقد سمّى ملكًا من الملائكة[97].

ثمة نص للجاحظ يكشف عن محاولة لنزع صفة الوثنية عن الوحي الشعري في الإسلام. فشيطان الشاعر حسان بن ثابت الذي ارتبط بالرسول، وتولى مهمة الدفاع بأشعاره عن الجماعة الإسلامية الفتية ضد خصومها، حل محله (الروح القدس)، وحسب ما روى البعض يقول له الرسول «إهجهم وروح القدس معك»، وحسب آخرين يقول له: «إهجهم وجبريل معك»، لأن (الروح القدس) اسم من أسماء جبريل. ألم تر إلى موسى يقول: «إن شاءت السماء فلتكن روح الله مع كل واحد منكم»، (قارن سفر العدد 11: 29)، وهو يعني بذلك العصمة والنجاح. ويقول المسيحيون عمن يزعم أنه شاعر «له روح دكالا»[98] و«له روح سيفرت»[99] ويقول اليهود «له روح بلعزبوث»[100]، مشيرين بذلك إلى شيطان. وإذا كان الحديث يدور عن نبي فهم يقولون: «روحه هي الروح القدس» و«روحه هي روح الله» وقد ورد في القرآن (51/42)[101] ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا أومن وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء، إنه عليّ حكيم، وكذلك أوحينا إليك روحًا من أمرنا﴾ أي: القرآن . . .

ومن الوحي النبوي والكهاني، الذي جرى تصوره على هذا النحو، إلى الوحي الشعري ليس ثمة سوى اجتياز خطوة واحدة، واسم الوسيط هو وحده الذي يتغير. فملاك النبي، وجنّي الكاهن، يقدمان شيطان الشاعر عليهما. وهذا الشيطان فوق ذلك يمكنه أن يكون جنّيًا بسبب ازدواج حدي طبيعة الجن. إن الروح الذي كان يلهم حسان بن ثابت في بداية قرضه للشعر كان جنّيًا أنثى. وكان هذا الجني يلزمه تلاوة ثلاثة أبيات من الشعر. ومنذ ذلك الحين غدا حسان شاعرًا[102]. كما أن جني الشاعر عبيد بن الأبرص جعله يبتلع في أثناء نومه خصلة من الشعر، ثم أيقظه، فنهض وهو يقول أشعارًا، في حين أن الشعر لم يكن قبل ذلك يجري على لسانه، وقد غدا عبيد شاعر بني أسد[103].

يخبرنا الجاحظ[104] بأن العرب «تزعم بأن لكل شاعر فحل شيطان، ولم يكن الشاعر سوى لسان حاله». وكان يمكن لهذا الشيطان أن يكون له اسم علم[105]، وكان من المفترض أن يكون ذكرًا أو أنثى. فالشاعر أبو النجم كان يتفاخر قائلاً:

إني وكل شاعر من البشر

شيطانه أنثى وشيطاني ذكر[106]

ويزعم شاعر آخر بأنه ومع صغر سنه «فإن شيطاني كبير الجن»[107]. لقد كان الشاعر مرتبطًا بعلاقة تبعية مطلقة مع شيطانه. فهذا بشر بن مروان دفع إلى جرير

بقصيدة للفرزدق كي يجيب عليها في يومه، «فأخذها جرير، ومكث ليلته يجتهد أن يقول شيئًا، فلا يمكنه. فهتف به صاحبه من الجن من زاوية البيت، فقال له: أزعمت أنك تقول الشعر، ما هو إلا أن غبت عنك ليلة حتى لم تحسن أن تقول شيئًا»[108]. إن هذه التبعية وهذا الوفاء الذي تفترضه، أكسبت الشعراء لقب كلاب الجن[109].

كان الشاعر في الأصل كما يبدو ناقلاً للوحي لقبيلته[110]، ولم يكن دوره مختلطًا مع دور الخطيب ودور الزعيم[111] فحسب، بل كان مختلطًا أيضًا مع دور المنجم[112] ودور العرّاف[113]. هذا الطابع المقدس والسحري الذي أُضفي على الشاعر بسبب لغز المعرفة الذي كان يمتلك سره، وبسبب أنه كان مسكونًا بروح يتحدث من خلالها وينظم أشعاره، جعل منه شخصًا يثير الرهبة في نفوس من حوله. فحجر ملك كندة طرد ابنه امرؤ القيس و«أقسم أن لا يقيم عنده، كي يتحاشى العار الذي جره عليه لأنه كان يقول أشعارًا لا تليق بالملوك»[114].

ذمّ القرآن الشاعر، وشدد في العديد من السور على نفي التشابه الذي كان يقيمه أعداء النبي بين رسالته ورسالة الشاعر ﴿وما علّمناه الشعر﴾ (36/69) ﴿وما هو بقول شاعر﴾ (69/41). واعتراض أشراف مكة لدعوة النبي، والذي تكرر في القرآن، كان لها كما يبدو قبولاً واسعًا لدى جمهور المعارضين: ﴿إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون ويقولون أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون﴾[115] (37، 36/35).

إن الأصل الشيطاني للوحي الشعري مؤكد في القرآن بجلاء ﴿هل أنبئكم على من تنزّل الشياطين؟ تنزّل على كل أفّاك أثيم، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون، والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾[116].

هذه الصور القليلة المختارة من بين صور عديدة أخرى تُظهر إلى أي حد ظل الإيمان بالملائكة والإيمان بالشياطين في الإسلام الأول بدائيين ومؤنسنين[117]، وظل التصور عن الوحي وعن الإلهام متأثرًا بهما بلا ريب. والأحاديث الشريفة التي جمعها ابن سعد[118] حول مختلف الحالات التي كانت تلم بالنبي لحظة نزول الوحي عليه توضّح بالأمثلة هذا التصور.

2/3/2/1] طرق الوحي

سئل النبي عن كيفية نزول الوحي عليه، فأجاب: أحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي، فيفصم عني، وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانًا يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني، فأعي ما يقول[119].

وقالـــت عائشة: ولقد رأيته يترل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقًا[120]. كان جسد الرسول يتأثر من ذلك، فكان يتكدّر ويربدّ وجهه، ويـــصبح كمـــن غشيه السكر، ويشعر أنه تحت وطأة حمل عظيم «حتى أن ناقته كانت ترغو، وتحني قوائمها تحته». وقد رأينا في القرآن إشارة إلى العناء العظيم الذي كان النبي يعانـــيه عند تلقي الوحي، والجهد الذي كان يبذله كي يدرك مضمونه ولا ينساه. ومن أجـــل هـــذه الغاية كان لا ينفك يحرك شفتيه حتى أوحى الله إليه: ﴿لا تحرك به لسانك لـــتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه﴾، وحين ذاك، يضيف ابن سعد، كان رسول الله يشعر بالطمأنينة[121].

هـــذا الوحي النبوي يمكن أن يترل على الرسول في أية لحظة من اللحظات كما جاء في أحـــد الأحاديث الشريفة: يترل الوحي الإلهي على الأنبياء في حالة اليقظة، كما في حالة النوم. ويضيف النبي محمد: تكون عيني نائمة ولكن قلبي مستيقظ[122].

3/3/2/1| الوحي والنبوة

مـــثل هذه النظرة التبسيطية للوحي، كما للوسيط الذي ينقل الوحي، تؤكدها أيضًا الفكرة التي اصطنعها الإسلام الأول في النبي نفسه. على هذا النحو نقرأ في أسطورة أمية بن أبي السلط، الذي جعل منه المأثور الإسلامي منافسًا خطيرًا للنبي محمد على النبوة[123]. إن الفارق بين النبي وخطيب الجن يكمن في واقع أن الذي يوحي للأول يكلمه في الأذن اليمنى، ويفرض عليه ارتداء ثياب بيضاء، في حين أن الذي يوحي للثاني يكلمه في الأذن اليـــسرى ويطلب منه ارتداء ثياب سوداء[124]. إضافة إلى ذلك، فإن التناقض بين النبي والمـــوحين الفاســـدين (الجن والشياطين) تناقض ثابت. ﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدوًا شـــياطين الإنس والجن، يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورًا﴾ (6/111). من المهم أن نشير الآن إلى أن فعل وحى ومشتقاته، تستخدم للملائكة مثلما للشياطين. وهو ما يعيدنا إلى الشبه الأولي لمصدر إعلامهم[125].

لنـــشر أيضًا إلى أن النبوة والوحي، في الإسلام يتماهيان من دون أي تمايز بينهما، إذ يمكـــن للوحـــي بحـــسب المأثور الإسلامي أن يضم عقائد، وتعاليم ثقافية، وإرشادات أخلاقـــية، وقواعد لنظام اجتماعي أو سياسي، وعلومًا وفنونًا[126] في آن واحد. وفوق ذلك، فإن النبوة كما بدت للمسلمين الأوائل هي منبع كل معرفة عليا تقريبًا. «فالنبوة هي الطريق والأنبياء هم الأدلاء» كما يقول الكيساني[127]. والحكمة ذاتها تستمد منبعها

مــن النــبوة. وحين تحدث الشهرستاني عن فيثاغورث قال: إنه يستمد الحكمة من نبع النبوة[128].

4/3/2/1] علامات النبوة

ما من شيء أكثر دلالة حول الطريقة التي جرى فيها تصور النبوة في الإسلام من تعداد (العلامات المميزة) لها. ثمة أدب ثري خصص جهده لجمع هذه العلامات والتعليق عليها[129]. ويقدم لنا ابن خلدون وصفًا مجملاً لها[130]: ومن علامات هذا الصنف من البشر أن توجد لهــم في حال الوحي غيبة عن الحاضرين معهم مع غطيط، كأنها غشيٌ أو إغماء في رأي العــين[131]، وليــست منها في شيء وإنما هي في الحقيقة استغراق في لقاء الملك الروحاني بإدراكهم المناسب لهم، الخارج عن مدارك البشر بالكلية. ثم يتنزل إلى المدارك البشرية إما بــسماع دوي من الكلام فيتفهمه، أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بما جاء به من عند الله. ثم تنجلي عنه تلك الحالة، وقد وعى ما ألقي عليه ‹p. I: 165 sq. / 185›.

والعلامــة الثانــية للنــبوة «أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والزكاء، ومجانبة المذمــومات والــرجس أجمــع، وهذا هو معنى العصمة، وكأنه مفطور على التنزه عن المذمومات والمنافرة لها». وهذه العلامة، مثلها مثل العلامتين التاليتين، سابقة للنبوة ‹Ib.›.

أما العلامة الثالثة فهي «دعاؤهم إلى الدين والعبادة، من الصلاة والصدقة والعفاف» وإلى سائر الفضائل التي يتحلى بها ويدعو الآخرين إلى التحلي بها.‹p. I: 167, 187›.

وتفترض العلامة الرابعة أن يكون الأنبياء ذوي حسب في قومهم[132] ‹p. I: 168, 188›.

وتتمثل العلامة الخامسة في وقوع الخوارق لهم[133]، شاهدة بصدقهم ‹ib.›، «وأعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة هي القرآن الكريم» ‹I/ 171، 194›.

غير أن ما هو أكثر أهمية من هذه العلامات، بحسب ابن خلدون، هي تلك الملكة التي ينعم الله بها على النبي، ألا وهي مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية حين يهبط عليه الوحي ويــصاب بحالة من الانخطاف. ويشترك في هذه العلامة سائر الذين يحظون بملكة إدراك الغــيب. والحقيقة أنه حين يسعى هؤلاء الأشخاص إلى إدراك الأشياء الغيبية، ينسلخون عــن حالتهم الطبيعية، وهذا ما يلاحظ عند توجههم إلى تعرف الكائنات، «إذ يعتريهم خروج عن حالتهم الطبيعية، كالتثاؤب والتمطط ومبادئ الغيبة عن الحس، ويختلف ذلك بالقــوة والضعف على اختلاف وجودها فيهم، فمن لم توجد له هذه العلامة فليس من إدراك الغيبة في شيء، وإنما هو ساعٍ في تنفيق كذبه ‹p. I: 209 /240›.

5/3/2/1] النبوءات حول مجيء النبي محمد

لقــد تجلّت هذه العلامات في شخص النبي بالذات، غير أن ثمة علامات صدرت عن تظاهــرات شتى لكائنات عديدة، تنبئ بقدومه[134]. وقد جرى تفصيل هذا النوع من العلامــات أيمــا تفصيل في الإسلام. وقد انطلقت، كما يبدو، بادئ ذي بدء، من تلك الغريزة الفطرية التي تدفع الإنسان على نحو عام، والعربي على نحو خاص، نحو كل ما هو عجــيب، ونحــو ما لا يطال، وما لا يمكن التحقق منه. كما انطلقت من معرفة برموز الكــتب المقدسة التي كانت عناصرها منتشرة في الأوساط الشعبية عن طريق حكايات مخــتلفة عن حياة المسيح وأنبياء آخرين. وبجمعنا لبعض الوقائع يمكننا أن نتبين أصل هذه الحكايات ومراميها.

«حين يشاء الله أن يبعث نبيًا، يختار أفضل رجل من أفضل قبيلة على الأرض»[135]. وحــول هذا الموضوع ينسب التقليد الإسلامي إلى النبي محمد مجموعة من الأقوال، من مصادر شتى. فقد نسب إليه مثلاً القول: أنا سيد فتيان عدنان[136]، و: أنا بشير العرب[137]، و: كنت نبيًا حينما كان آدم بين الروح والجسد[138]. من جهة أخرى، فإن ابن سعد، الذي روى هذه الأقوال، يحدثنا «أن رجلاً جاء إلى رسول الله وكان يرتعد أمامه، فقال لــه رســول الله: هوّن عليك، فما أنا بملاك، ولكني ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد»[139].

ومع ذلك فإن حياة محمد، وعلى الأخص طفولته، كانتا حافلتين بوقائع غريبة[140]. فحــين كان في الخامسة من عمره كان يفلت من مرضعته، ثم يُعثر عليه بعد بحث طويل فوق هضاب مكة. فيحمله جده عبد المطلب على كتفيه. وقد جعله جده يطوف حول الكعبة، ودعا له[141]. وفي الثانية عشرة من عمره، وخلال رحلة له إلى سورية[142] ميز الراهب بحيرى (خاتم النبوة) فوق كتفيه، وقال لعمه أبي طالب: عد بابن أخيك إلى بلدك واحمــه من اليهود، لأنهم إن رأوا أو عرفوا ما عرفت فسيلحقون به الأذى[143]. ومنذ سنوات شبابه كان يكره عبادة الأصنام، وحين أجبرته عائلته ذات مرة على حضور أحد أعياد آلهة مكة هو عيد البوانا[144] انسل من بين الحشد وقال لدى عودته: كلما اقتربت مــن أحد الأصنام تمثل لي رجلٌ عظيم الهيئة بثياب بيض هاتفًا: ارجع يا محمد ولا تلمسه. . ومنذ ذلك الحين لم يعد يشارك في أعيادهم إلى أن بعث بالنبوة[145].

كــان ثمــة أصوات تنطلق من كل حدب وصوب تنبئ برسالته النبوية. فأصنام الوثنية كانت تهتف باسمه[146]. وأحشاء الأضاحي التي كانت تقدم لها تعلن عن رسالته[147]. وفي

مكان أخر، فإن ذئبًا وجه اللوم إلى جماعة من خزاعة[148] لأنهم لم يتبعوا النبي محمدًا[149]. وفيما بعد، فإن نعجة مسمومة، قدمها له يهودي، ستنبهه إلى الخطر المحدق به[150].

وبعـد أن تأكد العائف والعراف[151] من أنه سيكون نبيًا، حين كانوا يلتقون به في سـوق عكاظ[152] وكذلك العديد من الكهان والكاهنات[153]، غدت حياته في خطر دائم، لأن هؤلاء المتكهنين المرتاعين من رؤية مصيرهم كانوا ما ينفكون ينصحون بقتله.

لا يخلو بعض هذه الحكايات من نكهة بدائية ومن جاذبية فائقة. فالقلق الذي سببه خبر مجـيء نبي بلغ مسامع بني جنب، وهم أحد بطون قبيلة يمنية، فيمموا شطر كاهنهم وقالوا له: انظر لنا في أمر هذا الرجل. ثم اجتمعوا في سفح الجبل الذي يقيم فيه، فنزل إليهم عند طلـوع الـشمس ووقف أمامهم مستندًا إلى قوسه. وما لبث أن رفع أنظاره نحو السماء وأطـال النظر ثم شرع يقفز. وأخيرًا قال: أيها القوم، لقد كرّم الله محمدًا، واختاره، وطهر قلبه، وملأه، ولكن إقامته بينكم قصيرة. ثم تسلق الجبل عائدًا من حيث جاء[154].

وقـد وصـلت أصـداء ولادة النبي إلى قلب الإمبراطوريتين المتنافستين اللتين كانتا تتـنازعان علـى الأقطار المتاخمة للحجاز. وتزعزع عرش كسرى ملك الفرس وتصدع حاجـز نهر دجلة. وتنادى الكهان والسحرة والمنجمون يعاونهم قائف عربي كان يعيش في بلاد الفرس، واجتمعوا جميعًا للنظر في الأمر. ولم يجدوا معنى لتلك العلامات سوى أن هناك نبيًا سيبعث وسيطيح بمملكة الفرس[155]. ومن جانبه، رأى هرقل في منامه انتصار المختـونين. فقيل له إنه لم يكن هناك من يمارس الختان سوى اليهود، وأنه لم يكن عليه سـوى أن يأمـر بذبحهم. غير أن رسولاً من حكومة بصرى وصل في الوقت المناسب، مـصطحبًا معـه عربيًا فروى هذا العربي أن نبيًا قد ظهر بين العرب، وأن الناس مازالوا منقـسمين حـوله، وأن حربًا نشبت بين خصومه ومشايعيه. فأمر هرقل حينئذ بتجريد العربي من ثيابه، ورأى بأنه مختون، فعلم أن حلمه قد تحقق[156].

ثمـة شخـصيات عظيمة أخرى ذات شأن تنبأت بمجيء محمد، ونوهت عن ذلك بألفاظ غامضة. فسيف ابن ذي يزن ملك اليمن أخبر عبد المطلب بهواجسه[157]. وقبل حـوالي ألف عام تنبأ زرداشت بقدوم النبي محمد وسماه «صاحب البعير الأحمر»[158]. وفي زمـن أقرب إلى محمد فإن الشاعر زهير بن أبي سلمى، الذي كان مثالاً للحكمة في جزيرة العرب الوثنية، «رأى في الحلم أن شخصًا جاءه في منامه فحمله عاليًا في السماء حـتى خيل إليه بأنه لمسها بيده، ثم تركه يسقط على الأرض». وقد استخلص زهير من هـذا الحلم «إني لأظن أن أمرًا سماويًا جللاً سيحدث بعدي»[159]. وحين راقب عجوز يمني منخري عبد المطلب رأى فيهما، بحسب شعيراتهما، «نبيًا ومملكة»[160].

هــذه الهيمنة المستقبلية لمحمد على العرب كانت شاخصة أمام أنظار ذرّ، من آل زيد الخـيل بن المهلهل الطائي إذ اعتنق كل أبناء عشيرته الإسلام، إلا هو فقد رفض أن ينقاد لهيمـنة الـنبي، واتخذ طريقه إلى سورية حيث أصبح مسيحيًا، وحلق لحيته[161]. وقد تنبأ نبطي من أنباط العراق[162]، وقبل زمن طويل، بالإصلاح الزراعي الذي سيقوم به عمر بن الخطاب، وبانتشار الزراعة بين البدو، فقال لبدوي من بني شيبان جاء إلى الحيرة، إثر قحط أصـاب جزيرة العرب: أيسرك أن تملك أحد هذه البساتين بدل بعيرك؟، فقال له البدوي: وكـيف ذلـك؟ فرد النبطي بأن نبيًا سيبعث عما قريب، وسيملك هذه الأراضي بعد أن يقصي أصحابها عنها، وهكذا سيتم شراء أحد البساتين بثمن بعير واحد. إذ لم يمض وقت طويل حتى دخل البدوي في الإسلام واشترى بستانًا في الحيرة بثمن واحد من جماله[163].

كـان اليهود والنصارى يتوقعون أيضًا مجيء نبي أعلنت عنه كتبهم المقدسة، أما اليهود فقـد تحققـوا من ذلك في شخص محمد حينما كان في بيت مرضعته، التي أنقذت حياته بفـضل كذبة كذبتها حين ادعت أنه ابنها[164]. ولما وُلد ظهر نجمه لهم[165]، وكان أحد أحـبار الـيهود في اليمن قد تعرف عليه بسبب أن محمدًا لم يكن يعرف الكتابة، وقد تنبأ بمذبحـة للـيهود[166]. وهذا أحد نساخهم، في تيماء، يجيب عربيًا قدم إليه يسأله أن يدله على إله يستحق التعظيم، أكثر من تلك النصب، قائلاً له: إن رجلاً من مكة سيثور، عما قـريب علـى آلهة قومه، ويأتي بأفضل الأديان[167]. كما أن حبرًا آخر هو زيد بن سعنا اعتـنق الإسلام، وقتل في معركة تبوك، بعد أن شارك في القتال هو وآخرون عديدون إلى جانـب النبي، كان قد اكتشف في سيماء النبي حينما رآه علائم النبوة. وقد تكشفت له علامـتان مـن تلـك العلامات، بعد أن خالط النبي: الأولى هي أن حلمه يسبق غضبه. والثانية أنه مهما بلغ به الجهل فقد كان النبي مع ذلك أكثر تسامحًا[168].. إضافة إلى ذلك، كـان ثمة نفحة مسيحانية تبشر بانتظار عودة المسيح، قد عبرت الواحات الخضراء الواقعة في شمـالي جزيـرة العرب حيث يتوطن اليهود. وكان هؤلاء اليهود في كل نزاع ينشب بيـنهم وبين القبائل العربية المجاورة، أو بينهم وبين مواليهم العرب، يتوعدون هذه القبائل بقـدوم وشيك لنبي، سيترل بهم الهلاك على غرار ما حل بعاد وإرم، الشعبين الأسطوريين في الجزيـرة القديمة. وحين ظهر النبي سارعت هذه القبائل إلى اتباعه قبل اليهود ورأوا فيه الموحد لكلمة القبائل، وكان هؤلاء هم الأنصار الأوائل، لمحمد في المدينة المنورة[169].

أما المسيحيون فكان بين أيديهم دليل لا يدحض من الإنجيل عن نبوّة محمد الذي ورد اسمـه فيه على نحو لا لبس فيه[170]. يروي ابن إسحق: وقد كان فيما بلغني عما كان وضـع عيسى بن مريم، فيما جاءه من الله في الإنجيل لأهل الإنجيل من صفة رسول الله

(ص) مما أثبت (يوحنا الحواري) لهم حين نسخ لهم الإنجيل عن عهد عيسى بن مريم عليه السلام، في رسول الله (ص) أنه قال: من أبغضني قد أبغض الرب، ولولا أني صنعت بحضرتهم صنائع لم يصنعها أحد من قبلي، ما كانت لهم خطيئة، ولكن من الآن بطروا وظنوا أنهم يعزّونني وأيضًا للرب[171]، ولكن لا بد من أن تتم الكلمة التي في الناموس: أنهم أبغضوني مجانًا، أي: باطلاً. فلو جاء المنحمنا[172] هذا الذي يرسله الله إليكم من عند الرب خرج فهو شهيد عليه[173] أنتم أيضًا لأنكم كنتم معي في هذا، قلت لكم لكيما تشكوا[174]. والمنحمنا بالسريانية: محمد، وهو بالرومية: البرقليطس صلى الله عليه وسلّم[175].

إضافة إلى هذه الشهادة الإنجيلية جمع المأثور الإسلامي نبوءات عديدة وردت على لسان نساك مسيحيين في سورية وبلاد مابين النهرين[176] ومن بعض الحنفاء[177]. فحين استشارت خديجة زوج النبي الأولى، ورقة ابن نوفل، وهو أحد الحنفاء، بعد الرؤى الأولى التي رآها الرسول، طمأنها بهذه الكلمات: إنها بداية النبوة. لقد تلقى الناموس الأكبر، قولي له أن لا يظن بذلك إلا خيرًا.[178].

وأخيرًا فإن الشياطين والجن كانوا في هرج ومرج لقدوم النبي. ثمة فارس مجهول أنبأ قافلة كان أفرادها يستريحون على طريق الشام[179] بأن صوتًا كان ينبعث ليلاً قبل بعثة النبي يقول: إن صفوة البشر هم رئاب الشنّي وبحيرى الراهب وثالث لم يأت بعد[180]. لم يعد التابعون[181] من الجن يجرؤون على الاقتراب من النساء اللواتي كن يطرقونهن، قال واحد منهم: إن نبيًا أُرسل إلى مكة، حرّم علينا الزنا. ولم يعد يسمح لنا بالمسارات"[182]. ولكن الحظر الكبير الذي فُرض على شياطين الجن هو استراق السمع على أبواب السماء. فقد كان لكل قبيلة من الجن، قبل بعثة النبي محمد مكان تسترق منه السمع على أبواب السماء. وكان أول من تنبه إلى هذا الأمر المقيمون بينهم في الطائف، وكانوا يضاعفون الأضاحي لآلهتهم إلى حد أنهم وصلوا إلى حافة الإملاق. ومن ثم تشاوروا فيما بينهم، وتبينوا أن علامات السماء ظلت على حالها من دون تغيير. فقال إبليس حينئذ: لابد أن أمرًا طارئًا وقع على الأرض، جيئوني بقبضة من تراب من كل ناحية من الأرض، فجاءوا بها فكان يتشمم كل قبضة تراب ثم يلقيها. إلى أن قدموا له قبضة تراب تهامة فشمها فقال: ها هنا وقعت الواقعة[183].

تكشف هذه الجوقة من النبوءات التي صدرت عن الطبيعة[184] برمتها، الجامدة، والحية، هذه (البشرى)[185] التي انتشرت في أرجاء الأفق، تكشف من خلال روحها وشكلها وتعبيرها عن التصور الذي صاغه الإسلام الأول عن النبي وعن وسطاء وحيه:

روح نائــية عن كل شاغل غيبي أو نفسي، وشكل لا يبالي كثيرًا بالوقائع، متميز للغاية بــشطط الخــيال، ومــن ثم تعــبير لا يخشى قط أن يكون بالغ التبسيط، وإن كان في الأغلب، مفعمًا بالجاذبية والإثارة.

[6/3/2/1] النبي والعراف

سنعاين مرةً أخرى إلى أي حد كانت الكهانة والنبوءة متقاربتين متداخلتين، مكملتين لبعــضهما بعــضًا؟ ففي لحظات عديدة كان النبي يترل، مثلما رأينا، إلى مستوى عراف بسيط، أو كان العراف يرقى إلى مستوى النبي. ونحن لا نعدم أن نجد أمثلة على مثل هذه المواقــف في سلوك النبي محمد. فحين التقى بالشاعر سويد بن الصامت في موسم الحج إلى مكــة، تصدى له الرسول حين سمع به، فدعاه إلى الله وإلى الإسلام، فقال له سويد: فلعل الــذي معك مثل الذي معي، فقال له الرسول: ما الذي معك؟، قال: مجلة لقمان (حكمة لقمــان)[186]. فقال له رسول الله (ص): اعرضها علي. فعرضها عليه، فقال له: إن هذا لكلام حسن، والذي معي أفضل من هذا، قرآن أنزله الله تعالى علي، هو هدى ونور. فتلا علــيه رسول الله القرآن، ودعاه إلى الإسلام فلم يبعد منه، وقال: إن هذا لقول حسن، ثم انصرف عنه، فقدم المدينة على قومه، فلم يلبث أن قتلته الخزرج[187].

وفي موضــع آخــر يتبدى لنا النبي مطلعًا على الماضي الغامض أو منقّبًا في السرائر. فحــين توجه إلى الحديث إلى عدي بن حاتم الذي كان مسيحيًا، وكان قد فرّ من النبي قــال لــه: أمــا كنت ركوسيًا؟[188]، فأجابه عدي: بلى؛ ألم تكن تقتطع ربع السلب لقبيلــتك؟، بلى، أجاب عدي؛ أضاف النبي، ولكن هذا محرم في دينك؛ لا، والله، أجابه عدي، ثم أضاف: أشهد أنك نبي مرسل، يعلم ما يخفى من الأمور[189].

وفي مــرات أخرى كانت معرفته بالأمور الخفية تشبه إلى حد غريب معرفة الكهان، فقــد ضاعت ناقته ذات مرة، فانطلق أصحابه للبحث عنها، وقد دهش أحد اليهود من أن مــثل هــذا الأمر يخفى على نبي. وخمن محمد ما يدور في خلد اليهودي، فقال لمن حوله: إن رجلاً قال هذا محمد يخبركم أنه نبي، ويزعم أنه يخبركم بأمر السماء، وهو لا يــدري أين ناقته، وإني والله لا أعلم إلا ما علمني الله، وقد دلني الله عليها، وهي في هذا الوادي في شعب كذا كذا قد حبستها شجرة بزمامها[190]. وغالبًا ما كان النبي يتحول إلى طبــيب، علــى طــريقة العراف الوثني[191]، ونسوق مثالاً نموذجيًا عن ذلك عشية معــركة خيبر قال النبي: سأعهد بالراية إلى رجل يكفل الله النصر على يديه، رجل يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله. وطوال الليل كان الناس يتساءلون عمن سيختاره النبي

مـــن بيـــنهم. وطلب النبي علي بن أبي طالب فقيل له إن عليًا يشكو من ألم في عينيه، فاستقدمه الرسول، وتفل في عينيه ودعا له، فشفي علي وحمل الراية[192]. لم يكن غريبًا إذن أن يرتاب القرشيون بأن النبي يمارس السحر. ففي مجادلة بينهم حول طبيعة رسالته، جـــزم الوليد بن المغيرة قائلاً: إن أقرب القول فيه أن تقولوا ساحر، جاء بقول من سحر يفرق به بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجه، وبين المرء وعشيرته[193].

وحين اعتنقت إحدى النساء الإسلام وكف بصرها بعد زمن، قال لها المشركون إن ما حل بها كان عقابًا من اللات والعزى. فقالت لهم إن ذلك ليس سوى ابتلاء من الله. ولم تلـــبث بعـــد مدة أن عاد إليها بصرها، فرأى القرشيون في ذلك خدعة سحرية من محمد[194]. وكانوا يظنون، إضافة إلى ذلك، بأن الرئيّ[195] (أحد أسماء الجن الوسطاء) كان يزوره، على غرار الكاهن الوثني. وقد حاول جماعة من زعمائهم بأن يصرفوه عن فكرته، وعرضوا عليه أن يعالجوه على حسابهم حتى يشفى من الحالة التي هو فيها أو أن يكف عن تقريعهم على الأقل[196].

إن رد فعـــل المشركين المكيين الطبيعي على رسالة النبي، والمواقف المبهمة للنبي حول طرائق تلقيه الوحي تؤكد إذن، كما يبدو ما كنا قد أثبتناه سابقًا بالتفصيل، أعني: وجود اتصال بين الكهانة والنبوة، في داخل ذهن العرب القدماء والمسلمين الأوائل.

في الفـــصل الذي يلي سنحاول جاهدين أن نحدد بدقة ملامح طيف العراف العربي، عبر الجوانب المتعددة لدوره وفي ظل التسميات العديدة التي أطلقت عليه. ولكن سيكون علينا فيما بعد، بغية فهمه، أن نضعه في إطاره الثقافي والاجتماعي والمحلي.

3/1] القيّمون على العبادة والكهانة في جزيرة العرب

1/3/1] العبادة والكهانة

إن غـياب إكليروس منظم في جزيرة العرب في القرن السادس والسابع،كما اطلعتنا علـى ذلـك المأثورات المدونة في المرحلة ما بعد الإسلامية[1]، جعل ملاك القيمين على العبادة مقتصرًا على الكهان بالمعنى الأكثر اتساعًا في سائر تخصصاهم. ونحن نتحدث عن 'العـبادة' في معـرض حديثنا عن الكهانة، لأن الممارسات الثقافية داخل جزيرة العرب المفتقرة اقتصرت أيضًا على الممارسات الكهانية. والواقع أننا إذا وضعنا جانبًا الأضاحي المقدمـة إلى الأصنام، وشعائر الحج، والمعتقدات الخرافية، فإن تلك الممارسات الكهانية كانـت هي وحدها التي تكشف عن إيمان العرب بالآلهة والخشية التي يكنونها تجاهها، والأمل الذي يعلقونه عليها.

2/3/1] تعدد التسميات

لكـي نحدد بدقة الشخصيات التي يضمها هذا الملاك الكهاني فإن ذلك يتطلب منا عملاً تصنيفيًا كبيرًا. والواقع أن الجاحظ لم يسأل جزافًا ذلك الذي ادعى أنه يعرف كل شيء، حين سأله: ما الفرق بين العراف والكاهن والحازي والمتبوع[2].

بعد أن نتوقف لحظة عند الكاهن سنستعرض كافة الأسماء التي تطلق على الكهان. إن تـباين هذه الأسماء يشير إلى درجة عالية من التخصص والتنظيم في الكهانة عند العرب قـبل الإسلام[3]، ومع ذلك فقد أمكن لهذه التسميات الخاصة أن تكتسب مغزى عامًا،

مثلما سيمكننا أن نلاحظ فيما بعد. نضيف إلى ذلك التشوش الحاصل بسبب الجمع بين عــدة وظائــف كان يمارسها الكهان، بسهولة داخل الفضاء السامي[4]. إن امتداد هذا الوضع إلى داخل النظام القبلي قابل للتفسير بسهولة ذلك أن توحيد الوظائف الكهانية، في الحقيقة، في شخص واحد، كان ناتجًا عن الطابع البسيط للغاية وغير المستقر للمجتمع الــبدوي. غير أنه لا يجوز أن نقصي دور القدرات الشخصية المجتمعة لدى الفرد ذاته، الذي يفرض نفسه على جماعته الاجتماعية مقلّصًا دور من هم أقل موهبة منه.

[3/3/1] الكاهن

كان الدور الأكثر أهمية في الكهانة العربية يؤول إلى الكاهن[5]. وقد كان اسم هذه الشخصية موضوع سجالات طويلة بين مختلف المستشرقين إذ ينتمي إلى خلفيات كنعانية وآرامــية وعربية معًا. ومع الأخذ في الاعتبار واقع أن المفردة الدينية الاصطلاحية كانت تنتقل في شكلها البدائي[6]، وأن العرب قد تمثلوا خلال ترحلهم عددًا معينًا من المفردات الشعائرية ومن الطقوس والممارسات الدينية[7]، فإن تشابهًا أوليًا كان لابد أن يوجد بين الكاهن العربي والكوهن الكنعاني والآرامي، من دون أن نتمكن من التحدث عن تعريب لهذا المصطلح الكنعاني والآرامي.

يدل لفظ الكاهن لدى الساميين الغربيين على الكاهن الديني بامتياز. ذلك الذي يمثل جماعـــته أمام الإله، يقف أمامه خاشعًا، ويؤدي طقوس العبادة في مكان وموقع الجماعة الـــتي يمثلها. أما الطابع العام والرسمي لوظيفته فقد دفع إلى الظل منافسًا قويًا له، حظي بالقدر ذاته من الاحترام، في العالم الآرامي، هو كاميروم في تل العمارنة (الرسائل رقم 1) وكومـــرو في الألـــواح القبدوقـــية في الأناضول، وكومر في التوراة، والنقوش السامية الشمالية[8]، والذي كان، كما يبدو، القائم بشؤون العبادة الحرة، وخادم المعابد الخاصة. غـــير أن وســـط جزيـــرة العرب لم يعرف اسم هذه الشخصية، وهو مذكور فقط في النصوص الخاصة بالحرانيين[9]، ولايزال مستعملاً في الكنائس التي تتكلم اللغة السريانية[10].

وخلافًـــا لنلدكه الذي يؤكد الأصل الآرامي لكلمة كاهن[11]، فإن ا فشر يؤكد أنها[12] «كلمـــة عربية قديمة موروثة». ولكنه يذهب بعيدًا جدًا بإنكاره على الكاهن أي طابع كهـــنوتي، لأنه لم يكن مرتبطًا بأي معبد، وكان يمارس نشاطه بحرية كاملة. يرد نلدكه بـــأن «هذه الشخصيات كانت، بكل وضوح، كهنة بالمعنى الكامل للكلمة»[13]. وفي حين أن نلدكه يتحدث عن الكاهن السامي المتمتع بكل الامتيازات الكهنوتية، فإن فِشر

لا يفكـــر إلا بالكـــاهن، مثلما ظهر عبر تقليد عربي مفتقر ومحرَّف ومستخدم لغايات تسويغية. ومع ذلك فإن هذا التقليد ذاته يحتفظ بآثار كهنوت حقيقي كان يمارسه بعض الكهـــان المقيمين في المعبد، والناطقين باسم الإله، والمتحدرين من العائلات الأكرم نسبًا[14]. ونحن سنعود إليهم في مناسبة أخرى.

بحـــسب لاغرانج[15] ومن بعده دورم[16] فإن تسمية كاهن لا ينبغي ترجمتها بكلمة (عراف) لأن هذه التسمية عامة، كما لا يجوز أن تختلط بنمط خاص من أنماط القساوسة أو الكهـــنة الدينيين. ونحن نتفق مع هذه النظرة شريطة أن يرد ذكر التكهن بالغيب من بـــين اختصاصات الكاهن. والواقع أن أسماء التخصصات الكهانية التي سيكون علينا أن نبحث فيها، تتوضح على نحو أكثر جلاءً، إذا ما نُظر إليها بوصفها نعوتًا للكاهن. على هذا النحو ستكون كلمة كاهن قاسمًا مشتركًا، أو، إن شئنا، نوعًا من رمز كتابي، ماثل بالفعـــل، أو مـــضمر أمام كل خاصية من خاصيات الكهانة[17]، ذلك لأنه من العسير تحديد الدور الصحيح للكاهن بالقياس إلى مختلف تلك الأصناف.

ولكن هذا التحديد يبقى بعيدًا جدًا عن مقاصد ذينك المؤلفين، اللذين فضلا أن يعطيا للكـــاهن اســـم <قوصـــيم> بمـــثابة مكافئ عبري، لكي يحافظا على أصالة وتفوق ال<كـــوهن>. وبتأثير من الترجمة السبعينية التي ترجمت <قوصم> إلى كلمة كاهن، فإن الأولى تعني الكهانة بوجه عام، في حين أنه لا يختلف في البدء عن الكوهن. وبسبب التخـــصص المتـــصاعد للكهان فقد انطبق هذا اللفظ، على نحو أكثر خصوصية، على التحكـــيم الإلهـــي بواســـطة الاقتـــراع بالسهام (حزقيال 26/21) واستحضار الأرواح (صموئيل الأول 8/28) والتكهن بالعصا للكشف عن المياه والمعادن (هوشع 12/4)[18]. وفي المصادر السريانية فإن كلمة <قوصيمو> تعني: عراف (الناطق بالحقيقة) [19].

في النـــشيـــد حـــول دمار مدينة بيت حور يقول إسحق الأنطاكي[20]: كان هناك كهّـــان[21]، يمارســـون العلوم السرية، ولكن أيًا منهم لم يتنبأ قط بالكارثة التي ستحل بالمحاصـــرين. أجـــل لقد كان ذلك المستبد الذي يحكم المدينة الوثنية قد وضع كل ثقته بالنبوءات[22]، ولكن الغضب الإلهي حل عليه، واستأصل نسله، وأصبحت نساء المدينة مادة للأضاحي، وليس فقط العذارى اللواتي كنَّ يكرَّسن للإله بعل.

وهكـــذا فقد أخذ لفظ <قوصيمو> لدى المؤلفين السريان معنى صاحب الوحي، وفـــيما بعـــد، حينما اختلطت العرافة بالسحر، وكلاهما من منبع وثني، فإن القوصيمو سيكون مصنفًا بين المشعوذين والسحرة[23].

نحـــن نرى أن القوصم كان يمثل جانبًا جزئيًا من وظيفة الكوهن، وقد انشق تدريجيًا عـــن الجـــسم الكهاني لكي يرتبط في النهاية بالجسم الكهنوتي، وذلك بعد تطور مديد، وتطابـــق دوره، علـــى وجه التقريب مع دور العراف، الذي هو في رأينا أفضل مكافئ للكاهن[24].

وفي المحصلة، فنحن نظن مع ي و جيمس[25] بأن الكاهن كان له في الأساس الوظيفة ذاهتـــا التي كانت للكوهن الكنعاني، ونظن مع فلهاوزن[26] بأن الكوهن لم يكن مقدم الـــذبائح وحسب، وأن الكاهن لم يكن عرافًا وحسب، فهذا وذاك كانا ينقلان الوحي داخل المعابد[27]. وقد حدث التمييز بينهما بفعل تطور اجتماعي جعل من أبناء إسحق شعبًا حضريًا، ذا عبادة منظمة أيما تنظيم، وكهنوت تراتبي، في حين استمر أولاد إسماعيل حتى قدوم الإسلام، وحتى ما بعد ذلك، متشبثين ببداوة يدور فلكها حول بضع حواضر على طريق القوافل، وحول عدد قليل من المعابد.

وهكذا فبدءًا من أوغاريت/رأس الشمرا ما بين القرن الرابع عشر والثالث عشر قبل المـــيلاد حيث ورد أقدم ذكر لجذر <ك هـــ ن>[28]، وحتى حواضر الحجاز، فيما بين القـــرن الـــسادس والسابع الميلادي[29] كان ثمة استمرارية في وظيفة وفي امتيازات تلك الشخـــصية المتكـــيفة مـــع أشكال العبادة التي رسختها حضارة لم تتوقف عجلتها عن الحركة، من دون أن تتخلى [الأشكال] على الإطلاق عن السمات البدائية لوظيفتها.

وفي آشـــور-بابـــل، فـــإن <ك هـــ ن>، مثلما بيّن وليم ر سْمث «لفظ سامي مـــشترك»[30]، لا يـــوجد، بين العديد من ألقاب السلك الكهنوتي[31] مع وجود فعل <كانو> أي: كهانو في الأكادية بمعنى: انحنى أمام، ذل[32].

إن نمط الكاهن-العراف الآشوري-البابلي الذي يمكنه أن يتماثل معه الكاهن العربي، هـــو كما يبدو البارو، وذلك بسبب تعدد وظائفه، حيث يغلب عليها الجانب الوحيي. وحـــسب التعابير التي تبين الأعباء[33] التي يحملها، فقد كان ينقل أجوبة الآلهة، ويزاول الكهانـــة، ويبت في شؤون المستقبل، ويتخذ القرارت، ويعقد المحاكمات (أماتا شاكانو) ويـــنطق بالأحكام، ويقرأ الطوالع، وكل ذلك من خلال الكهانة (إينا بيري). وتوصف مهمته بأنها (مغلفة بالأسرار/ <بيريشتو نيصرتو>)

لقـــد اضـــطلع الشائيلو، كما يبدو بمهمات البارو ذاهتا، وتركز اهتمامه، على نحو خـــاص، على تفسير الأحلام (باشارو شوتا)[34]. وقد شكل التكهن بواسطة الأحلام، وعن طريق الحالومة امتيازين جوهريين خاصين بالشبرو[35]. أما ما يتعلق بالماخخو فكان يتميـــز بـــرؤاه الانخطافية، من دون أن يهمل الممارسات الكهانية الأخرى[36]. وكان

الـــزاميرو والكالو موسيقيي المعبد، وتمثل دورهما في «تليين قلب الآلهة» بغنائهما. كما كان الكالو يتدخّل في أداء الشعائر التي يتركز موضوعها على تحييد التأثيرات غير المؤاتية للطوالع، ويشترك في طقوس الكهانة[37].

كـــان سائر هؤلاء الكهنة–الكهان يمارسون العديد من التقنيات الكهانية في آن معًا. ولهذا يستحيل إقامة تماثلات محددة بدقة بين أعضاء الملاكات الكهانية الآشورو–بابلية، والعـــربية، وقد اجتمعت التقنيات الوحيية مع التقنيات الانخطافية في الشخص ذاته. و لم يكـــن نـــشاط الكاهن العربي ينحصر في معاينة الطوالع، إذ إنه كان في الأصل انخطافيًا حـــسب رأي هـــ س نيبرج «الكاهن العربي هو الكاهن العبري، غير أنه ليس فقط كاهنًا[38]، لكنه في الأصل من فئة الانخطافيين والأنبياء، ومن هنا وبسهولة أصبح كاهنًا»[39].

4/3/1] الكاهنة

بـــسبب بنـــية النـــساء العـــصبية والسريعة التأثر على نحو أسهل، فقد كن يبلغن حالة الانخطاف والذهول، وكن خليقات بسبب ذلك أن يلعبن دورًا مهمًا في العبادة السامية[40].

احـــتفظ المأثـــور العربي بأسماء عدد كبير من النساء اللواتي زاولن الكهانة، وفي هذا الخـــصوص فإن بروكوب (توفي نحو عام 562 م) يذهب إلى حد القول: كان محرمًا على الرجال لدى أهل المغرب القدماء، التكهن بالغيب، ولكن بعض النساء، وبعد أن يؤدين شعائر مقدسة، ويبلّغن الوحي من الروح (الإلهي) كن يتنبأن بالغيب، مثلهن مثل وسطاء الوحي القدماء[41].

يـــصعب استخلاص شيء مؤكد، فيما يتعلق بموضوعنا، عن الدور المهيمن للمرأة في إدارة شؤون القبائل العربية، والذي أثبتته النصوص المسمارية منذ عهد تغلتبلصر الثالث (744–727 ق م) وحتى آشور بانيبال (668–631 ق م)، وربما أيضًا حتى نبونيد/ نبونعيد (555–539 ق م)[42]، وذلـــك بـــسبب الاختـــصار في المعطيات التي تقتصر على ذكر ملكـــات عـــربيات كن يدفعن الجزية إلى الملوك الآشوريين. ولكن مجرد واقع أن امرأة كانـــت تقـــود مصائر قبيلة أو اتحاد قبائل، يدعنا نفترض بأنها كانت تمتلك استعدادات ومـــزايا، كـــان مـــن المفترض أن يمتلكها زعيم من الزعماء، بما في ذلك موهبة التكهن بالمستقبل بواسطة الكهانة[43]. إن دور الكاهنة في الحروب العربية لا ينفك يضفي على مـــثل هـــذا الافتـــراض بعـــض الحقيقة[44]. ويدلل لامانس على هذا الدور من خلال الاستشهادات التي جمعها من المأثور العربي[45].

مـــن الممكن إعطاء تفسيرين لعبارة (بنات طارق)، التي غدت اسمًا علمًا. أما التفسير الأول فهـــو ذو طابـــع شعائري، يجعل من (بنات نجمة الصباح) هؤلاء نوعًا من (جمعية رهبانية) مرتبطة بمعبد اللات[46]، والتفسير الآخر ذو طابع كهاني، يشير إلى الوظيفة التي تـــؤديها الكاهـــنات علـــى رأس الجيش، إذ يقدِّرن فرص النصر بمساعدة شتى الطرائق الكهانية، وفي مقدمتها طرائق الاقتراع. ففي ساحة المعركة كان التكهن بواسطة الطرق بالحصى هو الطريقة الأكثر سرعة، وهو ما سيسوغ الاسم الذي أعطي لتلك الكاهنات، أي: بنات طارق [47].

يمـــتاز هـــذا التفسير بالوضوح والتلقائية[48]، وهو يندرج، على نحو أفضل، داخل الـــسياق الديني لجزيرة العرب حيث كان الدور الشعائري للمرأة أقل توكيدًا من دورها الكهاني. ويبدو لنا هذا التوكيد مقبولاً لسائر الفضاء السامي.

والواقع أن الأمثلة التي أمكننا جمعها من الأدب التقليدي تؤكد المزايا التكهنية للكاهنة التي كانت تسمى أحيانًا (ربة بيت)[49]، وهو ما يعني: متلقية وحي. ومثلما سنرى فيما بعـــد، فإن لفظة بيت إيل، أي: وثن، المستمدة من لفظة بيت، لم تحتفظ في جزيرة العرب ســـوى بوظيفـــتها الوحيية[50]. وباتصال الكاهنات بالوحي فقد «كن يمتلكن سر الصيغ الخفـــية للـــسجع»[51] الـــتي يعزى إليها القدرة الرهيبة على فلّ أسلحة العدو وتجميد حركاته، وسحره إذا لزم الأمر[52].

علـــى رأس القبائل الخزاعية الهاربة من انهيار سد مأرب، والذي أعلنت عنه تكهنات شـــق، كانت طريفة الكاهنة تعيّن الطريق إلى مكة بفضل وحي كانت تلقته من «رب سائر الشعوب العربية وغير العربية»[53]، وذلك بعد التضحية له ببعير[54].

وكانت كاهنة إياد تبشر أتباعها، بكلام مسجوع، بانتصارهم على الفرس في معركة على ضفاف نهر الفرات، وكانت علامة هذا النصر تكمن في أسر كل فتى من فتيان إياد أو كل شيخ عجوز[55].

وقـــد أنبأت الغيطلة، كاهنة بني سهم، عبر وحيين متتاليين عن المعركتين العظيمتين، معـــركة بـــدر ومعركة أحد، وكان صاحبها من الجن منطرحًا تحتها[56]، ويطلعها على صيغ الوحي[57].

ونـــبهت كاهـــنة بني غنم أحد بطون بني حداس، قومها عبر وحي تلقته إلى وصول جيش النبي يوم سلب مؤته، فانصاع قومها، حينئذ وانفصلوا عن بني لخم[58].

غير أن نشاطات الكاهنة لم تكن محصورة بالحرب أو بالغزو، فقد كان بوسعها، على غرار الكاهن، أن تتدخل في كل نوع من أنواع النزاعات التي تتطلب اللجوء إلى حكم.

إن وحيًا من الآلهة نقلته إحدى الكاهنات حظر على آخر حارس جرهمي للكعبة، هو الحارث بن عمير الدخول إلى مكة مدة عشر سنوات، لأنه سرق كنز هذا المعبد[59].

وفي النزاع الذي نشب بين عبد المطلب وقريش حول موضوع بئر زمزم، قرروا اللجوء إلى تحكيم كاهنة سعد خذيم التي كانت في معان، الواقعة على أشراف الشام. ولكن ناقة عبد المطلب، فيما هي سائرة في الطريق، تفجر الماء من تحت خفيها. ورأى رجال القافلة العطاش في ذلك علامة إلهية لصالح شرعية مزاعم عبد المطلب حول الآبار المقدسة[60].

كذلك فإن سويد بن الصامت، الذي لقبه قومه بـ (الرجل الكامل)[61] «بسبب حلمه وحكمة أشعاره ونبل محتده»، لجأ إلى كاهنة لتقضي له بتنفيذ رهان على ألف ناقة كان قد كسبها من رجل من بني سُليم. وقد اضطر إلى أن يستعمل العنف من أجل تنفيذ الحكم الذي جاء به وحي الكاهنة[62].

سيقنعنا آخر مثال نسوقه بالطابع الشامل لنشاط الكاهنة: فالأيام الثلاثة الأخيرة من شباط والأيام الأربعة الأولى من آذار، والمسماة (أيام العجائز)، تدين باسمها إلى كاهنة عربية معمِّرة كانت قد نبهت قومها إلى أن برد قارس سيحل في نهاية الشتاء، وستكون نتائجه شديدة الوبال على ماشيتهم. ولكن أبناء قبيلتها لم يبالوا بتحذيرها، وجزوا صوف خرفانهم مطمئنين لقدوم الربيع، فداهمهم برد قارس، وذهب بزروعهم وقطعان ماشيتهم[63].

إن أدب صدر الإسلام حافل بحكايات عن كاهنات[64] وكهان عرب. وقد ورد بين أسماء الكاهنات اسم واحدة هي طريفة/ ظريفة[65]، كانت أسطورتها أكثر الأساطير انتشارًا. ومن بين الكهان شق وسطيح، وعمران بن عامر مُزيقيا، وحارثة، وجهينة[66]، وجذيمة بن الأبرص، الكاهن الملك[67]، وسلمة بن أبي حية[68]، وأحيحة بن الجلاح، من أشراف أوس في يثرب، إبان غزوة تبع[69]، وزهير بن جناب الكلبي «الملقب بالكاهن، لصدق تنبؤاته»[70]، وعامر بن الجعد[71] الذي لقب بالأفكل[72].

يستحق هذا اللقب (الأفكل) أن نتوقف عنده. إنه لفظ قديم العهد، ومن أصل سومري[73]، وقد لاقى انتشارًا واسعًا في العالم السامي. والواقع أن الكلمة الأكادية <بكاللو>، يعثر عليها في شكل <أفكل> في اللغة اللحيانية[74]، والتدمرية[75]، والنبطية[76]، وفي نقوش سيناء[77]، وفي المعينية[78]، وأخيرًا في اللغة العربية[79]، حيث ثبت كلقب أو كموصوف معناه: الرعدة، أو: النفضة[80].

فمـــا المعنى الذي كان يحمله هذا اللقب؟. إن ج فِفريِه يعرّفه بهذه الكلمات: شخص مـــرتبط بنصب ديني، وعراف أو ساحر يستخدم فنه، عند الحاجة. يضيف فِفريِه: وجمع هذه الصفات في شخص واحد لا يثير الدهشة في العالم السامي[81].

إن المواد العربية المجمعة حول هذا اللفظ تؤكد تمامًا هذا التعريف، وحتى أنها تتعداه، كما يبدو. ولابد، مع ذلك، من التسليم بأن الارتباط بنصب ديني، داخل وسط بدوي، يجـــد معادله في قيادة مصائر القبيلة. ومثل هذه المعادلة تجد تسويغها في تعداد مزايا زهير بـــن الجـــناب، الـــذي كـــان يمتلك، بوصفه سيد قبيلته وبوصفه حازيًا، امتياز البيت. وبإضفاء هذه المزايا ذاتها على عامر بن الجعد (سيد ربيعة[82] فإننا سنحصل على صورة الأفكل الساميّة.

إضافة إلى ذلك، فإن العربي يُدرج، كما يبدو، حالة الانخطاف ضمن صورة الأَفكل. وإذا لم يمـــنح هذا اللقب (الأفكل) إلى كافة الكهان، فلعل ذلك عائد إلى أنه يضم هذا الطـــيف الواسع من الألوان. غير أن من المحتم أن نرى فيه على الأخص، تأثير عبادات شمال جزيرة العرب.

5/3/1] تخصص بعض القبائل

لدى تقدمنا شوطًا أبعد في دراسة أسماء واختصاصات الكاهن سنعود إلى بعض أسماء الأعلام المذكورة أعلاه. من المؤكد أن تعدادنا ليس شاملاً البتة[83]، فقد كان عدد الكهان داخـــل القـــبائل العربية كبيرًا، حيث إن تخصصًا معينًا من هذه التخصصات كان يظهر للعـــيان. ويذكـــر المسعودي أن «الكهانة كانت تنتمي إلى قيس، والزجر إلى بني أسد، والعيافة إلى بني مدلج، وأحياء مضر بن نزار بن معد . .. وعلى نحو عام فإن «أهل المياه أكهن، وأهل البر الفائج أقوف، وأهل الجبال والقفار والدهاس أزجر وأعيف»[84].

والمسعودي نفسه يدعي للعرب التفرد في موضوع الكهانة فيقول: فإن كانت الكهانة قـــد وجـــدت في غيرهم من الأمم فإن القيافة والزجر والتفاؤل والتطير ليس لغيرهم في الأغلب من الأمور، وليس ذلك موجودًا في سائر العرب، وإنما هو للخاص منهم الفطن والمـــتدرب، وإن وُجد ذلك في بعض الأمم، كوجود ذلك في الإفرنجة، وما جانبها ممن هـــنالك من الأمم، فيمكن أن يكون ذلك موروثًا عن العرب، ومأخوذًا منهم في سالف الدهر . . لأن العرب قد تنقلت في البلاد . . ويمكن أن يكون الإفرنج، ومن وجد فيها مـــن الأمم قد أخذوه بعد ظهور الإسلام عمن جاورهم من أمم العرب . . ويمكن أن

يكـــون الله عـــز وجل خص بذلك أممًا غير العرب كما خص العرب به، فيكون الزجر والفـــأل شاملاً لبعض العرب وغيرها من خواص الأمم كوجود النقط للبربر، والنظر في الكتف . .[85].

ثمة نص للجاحظ[86] يؤكد ما سبق، ويعطي للعرب أسبقية في هذا الميدان. فبعد أن يشير إلى أن الأمم كافة لها تصاريف خاصة في التكهن بكافة أنواعه، يلاحظ أن «العرب أكثـــر الأمم ميلاً إلى التكهن فهم يسلمون أنفسهم للأوهام[87] وللاستدلالات الباطلة. وهـــذا وارد في شـــعرهم وفي زجرهم وأمثالهم، وهم يزعمون، فيما يزعمون، بأن الجن والغـــيلان تظهر لهم، وأن الجن تنبئهم بأمور الغيب من خلال أشعار يرونها ويسمعونها ويفهمـــونها فـــيما بينهم. وهم يستمدون من الجن معرفتهم، ويهتدون إلى الحقيقة (في تفـــسيرهم) مـــن خـــلال الزجر وصياح الطير، وملاقاة الوحش، إن مر من اليمين إلى الـــشمال أو مـــن الشمال إلى اليمين[88]، مواجهة أو من الخلف، ولقاء الحية والأفعوان والـــدود والحشرات، وصياح الغراب، وهديل الحمام، وعزيف الجان وصوت الحصى، وخريـــر المياه، وطموم السيول، والنظر إلى السحاب والغيوم، والهداية بالنجوم، ومعرفة الأنواء والأمطار والرعد والبرق، وما أشبه ذلك مما ليس لغيرهم من الأمم»[89].

مـــن هذين النصين تظهر نتيجة مزدوجة: لقد كان العرب يزاولون الكهانة الحدسية (الظنـــية) من دون أن تكون خاصة بهم، في حين أنهم اشتهروا بكونهم أصحاب الكهانة الاستدلالية من دون منازع، بموكبها الطويل من الفالات التي تنطوي عليها.

هـــذه النتـــيجة أكدتها نصوص من العصر الكلاسيكي. فشيشرون، في الحقيقة، يؤكد واقع أن العرب يستجيبون للإشارات التي تأتيهم من الطير[90]. كما أن المؤرخ السكندري أوبـــيان (بدايـــة القـــرن الثاني قبل الميلاد) مؤلف نبذة تاريخية بعنوان ‹في الكهانة العربية› يقـــول فـــيها: إن العـــرب أهـــل عبادة، يعظّمون الممارسات الدينية والكهانية[91]، وقد ذكر ذلك بمناسبة مغامرة حدثت له ذات يوم حينما فر في أثناء ثورة اليهود في مصر بقيادة طـــرايان: «فبيـــنما كان يمشي ليلاً، يقوده دليل عربي، في مقاطعة بيلوس، إذ نعق غراب ثـــلاث مـــرات، وكان العربي يستخرج من نعيقه، في كل مرة، فألاً: لقد ضللنا الطريق، لقد ضللنا الطريق على نحو فظيع. كان خطؤنا مؤاتيًا لنا، فنحن نسلك الطريق الآمن»[92].

كـــان العـــرب، بوجه الإجمال، شأنهم شأن العديد من الشعوب الأخرى، يزاولون نمطـــين مـــن الكهانـــة: أحدهما حدسي، والآخر استدلالي. وكانت التقنيات الكهانية، بمختلف صنوفها، تُمارس من خلال مجموع الملاك الشعائري حيث لم يكن ثمة حد فاصل بين ذينك النمطين.

يمكـــن لتنوع الألقاب مع ذلك أن يبيّن بوضوح النشاط الرئيس للكاهن الذي كان يحمـــل هـــذه الألقاب. ولأن لقب الكاهن كان لقبًا عامًا، فقد جرى تحديده بدقة، عبر خواص تتيح رسم لوحة أكثر أو أقل كمالاً لمختلف وظائفه واختصاصاته.

6/3/1] الرب

أول هـــذه الألقـــاب وأكثرها فخامة هو لقب الرب. وخلافًا لنلدكه الذي جعل منه «تـــصورًا إسلاميًا يُظهر الضلال الأعمى للوثنيين»[93] فإن لامانس يعده «بقايا أصيلة من الـــشرك العـــربي»، ويـــضيف: على غرار الحكايات ماقبل الإسلام التي كوّنت المجموعة الـــضخمة لكتاب الأغاني ربما كان خطها العام مزيفًا[94]. غير أن المؤلفين استخدموا، من أجل تدوينها، خواطر أثيرة عالقة في أذهانهم، نتفًا أدبية وشعرية، لم تعد بين أيدينا اليوم[95].

من المؤكد أن مصدر هذه الخواطر لم يكن بعيدًا في الزمان أو في المكان، ففي مملكة قتبان، في الواقع كان ثمة طبقة من الكهنة-الحكام المكلفين بالإشراف على ممتلكات الآلهة معـــروفين باســـم <ر ب ي>، مقتـــرن ب(شهر)، وهو الذي يدور حول المذبح أو الأضحية على غرار القمر. أي: الكاهن الديني[96].

وبمقارنـــة عبارة «يا ربنا» مع <رابي> اليهودية والسريانية[97]، والتي تعني: الزعيم، أو: الممـــسك بزمام سلطة، أو: السيد، وبمرورها في سيرورة التطور ذاتها، فقد كان من المفترض ألا تثير أي حرج. غير أن عبارة «يا عبادي» التي يستخدمها الكاهن، قاصدًا بها المؤمـــنين[98]، هي التي تطرح معضلات. فمن الممكن لهذه العبارة أن لا تعني سوى (يا عبيدي)، ولكن من الممكن أن تعني أيضًا (أن هؤلاء الكهنة المحتفلين بالقداس يحدث لهم في أثناء أدائهم لوظائفهم أن يتلبسوا دورهم كليًا، وأن يحلوا محل الإله المحلي تقريبًا، إلى حد أنهم ينتحلون الأسلوب المراسيمي[99]. ضمن هذه الشروط تأخذ العبارة الأولى (يا ربنا) صدى خاصًا، وتعبر عن إعلاء الكاهن إلى ما فوق المستوى البشري.

إن تـــصور الكاهن أو الكاهنة بوصفهما "فم" الإله أو "المعادل" له كان موجودًا داخل العالم السامي، وعبارة «فم هذا الإله» كانت تشير إلى كاتبي بعض رسائل تل العمارنة[100].

7/3/1] ذو إله

تنـــضم هـــذه الصفة إلى صفة أخرى، تفسرها وتكملها. فالشاعر اليثربي أحيحة بن الجلاح، الذي كان هو نفسه كاهنًا، سمى الكاهن[101]: ذو إله[102]. فما المعنى الذي أعطي

للأداة ذو؟ إن (ذو) بمعناها الحالي تعني: صاحب، مالك، واضع يد؛ وذو إله تعني: مالك لإله. في هذه الحالة فإن هذه العبارة تعادل عبارة له البيت (له حراسة البيت)، وهو امتياز للكاهن الذي كان في الوقت ذاته سيد قبيلته.

ولكـــن ذو يمكنها أن تحمل معنى آخر حدده التبريزي في تعليقه على أشعار الحماسة لأبي تمام[103]. يقول التبريزي: ذو، كلمة من لسان طيء، بمعنى الذي، وبمعنى ذاك، اسم مبني[104]، يحتاج إلى عائد، مثله مثل (الذي)، تمامًا، وهو يستخدم على الوجهين كليهما[105]. فذو، كاسم إشارة-اسم موصول، يعطي لعبارتنا أكثر من معنى، حسب اختيار الرابط أو العنصر الفعلي المضمر. على هذا النحو يمكن أن تفهم «هذا الذي له إله»، وهكذا نعود إلى المعنى الأول. ولكن من الممكن أيضًا أن تُفهم على النحو التالي: هذا الذي (يكون في خدمة) إله أو «امرؤ الله». إن التوازي بين هذا التعبير والكاهن يوحي بهذا المعنى. ولكن معـــايير أخرى تفرضه. والواقع أن ذو هنا هي المعادل لعبد، أو تيم، أو امرؤ، المركبة مع أسماء آلهة (عبد الله، عبد اللات، تيم الله) في جزيرة العرب ماقبل الإسلام[106]. وهذا ما يـــضع علـــى الفور ذو إله في صف مجموعة من التسميات الشعائرية السامية من نوع <شو-إيل>، و<لو-دينجير-را> و<أميل إيلي> في الأكادية، و<إيش إيلوهيم>، و<عابـــد يهـــوه> بالعبرية، و<ملائك> و<إيليم> بالفينيقية والأوغاريتية[107]. وهذه التعابير جميعها تفترض وجود رابط خاص ووثيق بين الإنسان والإله. فالإنسان "خادمه" و"رسوله"، وربما "نائبه".

ومع ذلك، فمن خلال المماهاة بين الله ومعبده، وهو واقع مألوف في العالم السامي، فإن هذه التعابير تعني بوجه عام «امرؤ من الشعب . . يعيش قرب المعبد، مرتبط بالمعبد، أو بإله، على نحو خاص . . ويشارك في قداسته»[108]. وهذا الدور يطابق دور السادن في جزيرة العرب ماقبل الإسلام.

8/3/1] السادن

الـــسدانة في الواقـــع هي وظيفة تكونت، في الأصل من حراسة المعبد، ثم اختلطت بالتدريج مع الكهانة، فهل كان للسادن طابع كهنوتي وكهاني؟ لا يتردد و ر سْمث في تأكـــيد ذلـــك، جاعلاً من السادن والحاجب، وهو لفظ آخر يدل على حارس المعبد، معـــادلين للكاهن[109]. والواقع أن وظيفتهما الرئيسة هي مطالعة الفأل[110]، إن التماثل بين الكاهن والسادن وصاحب القداح في النص المخصص لهزّ القداح الذي كان يمارس

أمام هبل[111]، معبّر للغاية، فهذا التماثل يلخص مراحل الانحطاط المتعاقب للمنزلة التي خضعت له وظيفة الكاهن، فقد نزل الكاهن من مرتبة الناطق باسم الإله عن طريق الوحي إلى مرتبة حارس المعبد، وانتهى به الأمر إلى مرتبة الشخص المغفل الاسم الذي يهزّ قداح الاقتراع في جعبة الإله هبل.

تجدر الإشارة، مع ذلك، إلى أن صورة السادن، مثلما تبدت عبر الأدب التقليدي لاتختلف جوهريًا عن صورة الكاهن، ففي النصوص التي وردت فيها صفات الكاهن أو خواصه، ظهر السادن كواحد من أولئك الذين لقبوا بالألقاب ذاتها: سيد، عراف، حازي، ناشد . . إلخ. حيث إن كثرة ورود هذه الصفات لم يكن يقابلها، في ذهن المؤلفين لهذه النصوص، تمييز حقيقي بين هذه الأسماء المتقاربة، ولا فهم صحيح لامتيازاتهم. إن وظيفة السادن على غرار وظيفة الكاهن، تبدو كما لو أنها كانت أحيانًا وراثية، محصورة داخل قبيلة أو عشيرة، لخدمة هذا الإله أو ذاك[112]، ولكون هذا اللقب منوطًا بوجود معبد من أجل حراسته، كان خليقًا أن يكون وقفًا على القبائل نصف الحضرية، إلا إذا انطبق على صاحب "البيت"[113].

إضافة إلى ذلك، فإن السدانة والسيادة لم تكونا متعارضتين. فقصي، موحّد قريش ومصلح أمور العبادة المكية، كان يجمع الوظيفتين كلتيهما[114].

وبوجه الإجمال، فإن كل شيء كان يسهم في التماثل بين وظائف الكاهن والسادن اللذين كانا يزاولان معًا بعض الصناعات الكهانية مثل ضرب القداح وقراءة الفأل. وإذا ما بدا أحيانًا أن بعض النصوص ميّزت بين هاتين الشخصيتين فإن ذلك ينحصر في وقائع ذات طابع معجمي.

وهذه الحالة لم تكن معزولة عن العالم السامي، فهناك مثال من العصور القديمة يكفي لإقناعنا. إن ال<ن ق د> هو حارس المعبد في أوغاريت، يدعى أيضًا <ر ب>، و<ك هـ ن>[115]. وفي التوراة (سفر الملوك الثاني 3: 4) فإن الملك ميشا كان يدعى <نوقيذ> (أي: الراعي)، وهو لقب كان يحمله الكهّان[116]، ويظهر أيضًا على المسلة التي تحمل اسمه، يعود تاريخها تقريبًا إلى عام (840 ق م)، وينطبق على الأرجح، على فئة من القيمين على العبادة[117].

يمثل الكاهن والسادن، إذًا، وجهين لوظيفة واحدة. ففي السدانة يجري التشديد كثيرًا على ارتباط الكاهن بخدمة المعبد، أما في الكهانة فإن استقلالية الكاهن–العراف، بالعلاقة مع مكان العبادة، كانت أكثر تميزًا[118].

9/3/1] الحازي

أتاح الطابع الحر، في الأساس، للكهانة العربية نوعًا من التقارب بين الكاهن والروء، الذي كان، كما يبدو، السلف البدائي للنبي[119]. فهذا الناظر في الفأل وصاحب الرؤى كان يشارك أيضًا في شعائر الانخطاف، ولكنه، على غرار الكاهن، غدا شيئًا فشيئًا أقل انخطافًا. وقد تبدى هذا التطور من خلال اسم ثان كان يحمله هذا الروءَ، وكان معروفًا بــه على نحو أفضل في جزيرة العرب، ألا وهو: حوزي، أو حازي. وقد اقترن الحازي بالكاهن وصار مثيلاً له[120]، وامتدت نشاطاته لتشمل العديد من الممارسات الكهانية، الــتي كــان يزاولها الكاهن، كالطيرة والفراسة، والاختلاج، ومراقبة الكواكب. وكان دوره يتقلص أحيانًا إلى دور خبير (مطلع، عارف)[121].

وبوجه الإجمال فإن الحازي، مثله مثل السادن، ليس سوى الكاهن، منظورًا إليه من زاوية تقليص بعض ميزاته، إنه على الأرجح،أحد إسهامات العالم الآرامي[122].حيث إن الحازي يعني الرائي، والنافذ البصر، والحكيم، والنبي[123]. وفي التوراة أيضًا فإن <حزا> الــتي تعني بوجه خاص: رؤية الله (حزقيال 11، 24) الصادقة، (إشعيا 1، 1) أو الكاذبة (حزقيال 6، 13)، ورؤية النبي، والرصد الكهاني للكواكب (إشعيا 47، 13) هي المرادف المتواتــر أوالموازي لـ<رأى> في الأسلوب الشعري[124]، ونحن نعلم مدى الشهرة التي تمتعت بها الاستعارات الآرامية القديمة في هذا الأسلوب.

10/3/1] العراف

يــبدو أن معرفة الحازي، كانت في الأصل، ذات طابع بصري، أما معرفة العراف، الــذي هــو لقب آخر للكاهن، فناجمة عن "تلقين" ذهني لأسرار الآلهة، كما أنها نتيجة وثمــرة للتجــربة، والواقــع أن اللفظــين المــتماثلين الأكادي والعبري، <مودو>، و<إدعــوني>[125]، يتضمنان كلاهما فكرة المعرفة عبر المسارة أو التلقين الذهني، وهي الفكرة التي ينطوي عليها أيضًا الجذر <ع ر ف>.

إن الموقع الذي احتله العراف داخل التقليد والفولكلور العربي دفع بعض المؤلفين إلى تمييز العراف من الكاهن تمييزًا واضحًا. فالعراف أدنى من الكاهن[126]، لأن الأخير كان يزاول التكهن الظني (الحدسي) والتكهن الاستدلالي، في آن معًا، في حين اقتصر العراف على التكهن الاستدلالي.

ولكن، ما العرافة؟. إنها بحسب حاجي خليفة ‹IV, 194 sq.› «معرفة الحوادث الغيبية، انطلاقًا من علامات تتضمنها بعض الحوادث الجارية. وذلك عبر اكتشاف العلاقات (فيما بينها) أو بمشابهة خفية[127] ، أو عن طريق المشابهة والعلاقة معًا، بشرط أن تكون العلامتان المكتشفتان فيهما هما السبب في واقعة واحدة، وأن تكون الحادثة الجارية مستغلقة، ومتعذرة الإدراك إلا من قبل بضعة أفراد، يدركونها، بفضل تجاربهم، أو بفضل استعداد اكتسبته نفوسهم . .».

في تسلسل الغيب يضع ابن خلدون العراف في المرتبة الثالثة بعد النبي والكاهن، لأن عرافة العراف هي نتيجة لإدراك غير مباشر، يمر عبر حاجز معتم من الوسطاء الحسيّين. يقول ابن خلدون: فهم يسلطون الفكر على الأمر الذي يتوجهون إليه، ويأخذون فيه بالظن والتخمين بناءً على ما يتوهمونه من مبادئ ذلك الاتصال (مع العالم العلوي) والإدراك، ويدّعون بذلك معرفة الغيب، وليس منه على حقيقة[128].

وبدفع التفاوت بين الكاهن والعراف شوطًا أبعد، فقد رأى البعض في الكاهن مطلعًا مزعومًا على أمور الغيب، وعلى الأمور الخفية، في حين يزعم العراف أنه يعرف مكان وجود الأشياء المسروقة والحيوانات الضالة، والأمور المشابهة[129].

قدم دُوتِّيه مقارنة أخرى بين هذين اللقبين: فالكاهن، بطبيعته، يتنبأ بالمستقبل، أما العراف فهو يتنبأ بالمستقبل أيضًا، ولكن بالاعتماد، حصرًا، على كلام وأفعال أولئك الذين كانوا يستشيرونه[130].

ولكن سواء هنا أم هناك، فقد جرى التعتيم على التخصص الكهاني عبر إهمال ماضٍ وتشويهه، لأسباب تبريرية دينية، ومن خلال اختلاط الروايات الشفهية، مثلما من خلال جهل مؤلفين عاشوا بعيدين عن الوقائع التي حاولوا منهجتها.

على هذا النحو، رأينا ابن هشام يصنّف الحازي[131] والطبيب[132]، في طبقة الكاهن والعراف. ويذهب مؤلِّف ‹لسان العرب› إلى تأكيد التشابه الكلي بين العراف والكاهن[133]، معطيًا للأول معنًى عامًا، «يقال للحازي عراف وللقناقن عراف وللطبيب عراف لمعرفة كل منهم بعمله». إضافة إلى ذلك، فإن سلوك العراف وطرائقه كانت شبيهة بسلوك الكاهن وطرائقه، والأمثلة التالية توضح ذلك بجلاء تام.

كان عبد المطلب، جد النبي محمد، قد نذر بأن يضحي بواحد من أبنائه الذكور إذا ما بلغ عددهم عشرة. فعينت سهام الاقتراع المقدسة لهُبَل، إله الاقتراع في الكعبة، عبد الله، والد محمد، لكي يكون الضحية. وعزم عبد المطلب على الوفاء بنذره، ولكن قريشًا

منعــته مــن ذلك لخشيتها من أن يصبح سنة متبعة، وأشارت عليه أن يذهب إلى رؤية عرافة في الحجاز، كان لها تابع (روح يتردد عليها) بعد أن استمعت العرافة إلى الحكاية، أمهلــت عبد المطلب ومن معه إلى الغد، بانتظار عودة تابعها[134]، وفي الصباح الباكر عادوا إليها، وتبلغوا منها الوحي الذي كان من المفترض أن ينقذ حياة عبد الله.

أما حليمة، مرضعة محمد، فقد عرضته على عراف من هذيل كان الناس يقدمون عليه ليستــشيروه في أولادهم في موسم سوق عكاظ. وما أن تفحص العراف النبي حتى دعا جمهور الناس إلى قتله، بعد أن رأى فيه مهدِّم الأصنام في المستقبل القريب. ولكن مرضعة محمد أفلحت في الهرب مع رضيعها في الوقت المناسب[135].

يــشرح أحد العرافين كيف عرف أن الشخص الذي جاء يستشيره، إنما جاء ليسأله عــن أسير وعن المصير الذي ينتظره: حين أُسأل عن أمر، أنظر أمامي، وإلى اليمين وإلى اليــسار، فإذا وقعت على صلة أو مشابهة بين الموضوع وما أراه، استلهمت جوابي من ذلــك. فحين ألقيت علي سؤالك الأول، نظرت أمامي ورأيت قربة ماء يحملها سقاء، فقلت في نفسي: السؤال يدور حول سجين، وبعد سؤالك الثاني، رأيت أن القربة ذاتها قــد فرغت من الماء، وأن السقاء يحملها فوق كتفه، فقلت في نفسي حينذاك، سيخرج من السجن، ويتكلل بالمجد[136].

إن الميــزة الأخيرة من ميزات العراف التي سنتحدث عنها تنسب له قدرة المشخّص للمــرض. فالشاعر عروة بن حزام كان قد برح به حبه لابنة عمه عفراء، ولكن أهلها كانــوا يسعون لها بزواج أجزل نفعًا لهم. وقد لقيه في الطريق ابن مكحول عراف اليمامة[137]، فــرآه وجلس عنده، وسأله عما به، وهل هو خبل أو جنون؟، فقال له عروة: ألك علم بالأوجــاع؟، قال: نعم. حينذاك أنشده الشاعر أبياتًا من شعره شرح له فيها آفة الحب التي يكابدها، ورجاه أن يشفيه منها[138].

نحــن نميل إلى أن نرى في هذه الحكاية صورة شعرية، غير أن نصوصًا أخرى تقيم، علــى مــا يبدو، صلة بين العراف والطبيب بوصفه عرافًا خبيرًا بالمداواة[139]. غير أن الطبيب كان ينتمي بالأحرى إلى ميدان السحر، مثلما يشير إلى ذلك بوضوح اسم طِبْ بمعنى (سِحْر) والمبني للمجهول (طُبَّ) بمعنى: كان مسحورًا[140]. ولكن الطبيب سيرث بعض مزايا الساحر، مقترنة مع التنبؤ لدى العراف. وضمن هذا السياق فإن الطبيب في العصور العربية القديمة يشبه الطبيب العراف في المجتمعات البدائية[141].

يبدو أن العلاقة بين العراف والشاعر كانت وثيقة أكثر. فعلى الصعيد المعنوي، فإن لفظــي شَــعَرَ وعَــرَفَ لهما، في الواقع، المدلول ذاته[142]. كما أن الشاعر، والكاهن،

والعراف، كان لهم منبع إلهام واحد، ألا وهم الجان[143]. غير أن الشاعر كان في الأصل هو المؤتمن على علم سحري أكثر مما هو كهاني. فأقواله وإيقاعاته كانت تسعى إلى سحر من يستمع إليها[144]. والهجاء والرثاء هما، على التوالي، التعبيران البدائيان عن قدرته السحرية[145]. وعلى الصعيد القبلي، بوجه خاص، كانت نشاطات الكاهن والشاعر متطابقة، ذلك أن معرفتهما النابعة، كما يعتقد، من منبع مشترك، كانت تقود القبيلة على دروب الغزو والحرب. لقد كانا يقدمان المشورة، ويقومان بالتحكيم، ويتوليان القضاء، ويصدران القرارات، حيث كانا يختلطان بشخص زعيم القبيلة، أو أنهما كانا المستشارين، أو المداحين، أو المحرضين له.

إضافة إلى ذلك، فإن فعلاً واحدًا من أفعال اللغة يعبر عن جانب من نشاطات كل منهما، وهو فعل نَشَدَ، ويعني، في آن معًا «البحث عن ناقة ضالة» وهو أحد امتيازات الكاهن والعراف، و«تلاوة شعر أو هجاء». وهذا الإنشاد للشعر مرتبط بالتعزيم السحري والمناشدات الدينية[146]. وهو مرتبط أيضًا بالهمسات الإلهية السرية[147]. وفي النهاية، فإن الناشد يصبح معادلاً للكاهن، مثلما أن وظيفة الخطيب[148] تتطابق مع وظيفتي الشاعر والكاهن.

ولإكمال هذه المعادلة، لابد أن نذكر الحَكَم، وهو لفظ يدل على واحد من الأدوار الأكثر تواترًا التي يؤديها الكاهن. والواقع أن الرهانات والخلافات والخصومات لم تكن تُحل إلا بوجود كاهن-حكم، الذي كان قراره يكتسي قيمة دينية وكهانية. وكان يصدر حكمه على شكل وحي ذي وزن وإيقاع. ولكن كان عليه قبل أن يطلع على موضوع المشورة، أن يقيم الدليل على جدارته، بأن يخمن موضوع التحكيم الذي يكون مجهولاً له[149]. وكان اللجوء إلى تحكيم الكاهن-الحكم يسمى المشورة، وهذه المشورة[150] كانت تنتهي بتقديم الأضحية[151].

كان لوظيفة الحكم التي يضطلع بها الكاهن القدر نفسه من الأهمية الذي كان لوظيفته كعراف. فالعرب، مثلما يحدثنا ابن خلدون، كانوا يفزعون إلى الكهان في تعرف الحوادث، ويتنافرون إليهم في الخصومات، ليعرِّفوهم بالحق فيها من إدراك غيبتهم[152].

كانت صفة الحكم تفترض في الغالب صفة السيد[153]، وكان بوسع هذا الأخير أن يشغل وظائف شتى، وعلى الأخص منها وظائف الكاهن والشاعر والحكم. «لا شيء أكثر طبيعية، في العصور القديمة، في حقبة ماقبل التاريخ الإسلامي، من جمع منصبي الكاهن والسيد. وهذا الجمع بين المنصبين كان يفضي، غالبًا، إلى وضع أحد العرافين في المجلس الكهنوتي العربي على رأس الذاهبين إلى الغزو»[154].

كانت صفة الزعيم، في المجتمعات الضعيفة التطور، تتضمن في غالب الأحيان ممارسات سحرية وكهانية، وهو ما كان يضفي على سلطته مزيدًا من القوة والهيبة. وكانت سلطة الزعيم أيضًا تنبع أحيانًا من السحر، غير أن من كان يجري اختياره سيدًا من بين رجال القبيلة، في وسط جزيرة العرب، في القرن السادس، هو من كان يتميز بملكاته البيانية وبحزمه وقدرته على الإقناع. كان العربي في الصحراء حريصًا على حريته، ولم يكن يخضع لسلطة الزعيم إلا بالحجة والإقناع. من جهة أخرى، فإن السيد لم يكن يملك أي سلطة قسرية، وكانت امتيازاته محدودة. وكان نفوذه منوطًا بقدرته عل فرض احترامه على أفراد قبيلته، بحكمته، وحصافته، وبنصائحه المتبصرة، وبعلاقاته مع زعماء القبائل المجاورة وبثرائه وسخائه.

ليس من الضروري لنا أن نتوقف هنا عند شخصية السيد، وعند شخصيات رجال آخرين كانوا يتولون سلطة، داخل القبيلة، مثل القائد والرئيس، خلال مهمات عسكرية تقتصر ديمومتها على فترة الأعمال الحربية[155]. فالسيد لا يهمنا إلا في النطاق الذي كان يجمع فيه وظائف دينية وكهانية.

11/3/1] دور الكاهن – السيد في الحرب

كان هذا الجمع للوظائف يكتسي أهمية في زمن الحرب، على الأخص، لأن دور الكاهن كان رئيسا حينئذ: عند الانطلاق أولاً، ثم في أثناء الطريق، وأخيرًا خلال العمليات الحربية، كانت ملكة الكهانة لديهم تسهم بدورها، تلك السلطة الخفية التي اتفق الجميع على إسنادها إليهم[156].

إن أمثلة الكهان الذين جرت استشارتهم قبل حملة عسكرية، أو قبل غزوة من الغزوات، عديدة في المأثور العربي[157]. ففي يوم الصفقة الذي أهلك فيه كسرى بالحيلة عددًا كبيرًا من بني تميم، أراد بنو الحارث بن كعب أن ينتهزوا الفرصة، ويغيروا على بني تميم، فحذرهم كاهنهم سَلَمَة بن المغفّل، عبر وحي تلقاه من أن محاولة غزوهم ستلحق أذى كبيرًا ببني تميم، ولكنها لن تعود عليهم بأي نفع. إلا أن تحذيره لم يفدهم في شيء أبدًا حيث خالفوا أمره[158]. وما أن حل اليوم الثاني من موقعة كلاب حتى كان بنو الحارث قد منوا بهزيمة نكراء[159].

وفي الحرب التي دارت بين بني حُجر وبني أسد كان الدور الذي مارسه كاهن بني أسد، الملقب بالرب، حاسمًا[160]. فقد أعلن، عبر وحي تلقاه، انتصار قبيلته ومقتل حُجر، والد الشاعر امرؤ القيس آخر ملك في اتحاد قبائل كندة[161].

وبالنظـــر إلى وظـــيفة الكهـــان، المتزاوجة غالبًا مع وظيفة السيد[162] والقائد[163] والـــرئيس[164] فقـــد كـــان هؤلاء الكهان، كما يبدو، ذوي مزاج عدواني. وقد سمى مؤلف كتاب ‹الأغاني› العديد من بينهم الذين قتلوا في أثناء الحرب[165].

لقـــد كـــان دور الكاهن العربي في الحرب معروفًا لدى نظرائه في الفضاء السامي. فبحـــسب هلـــدار[166]، كان أعضاء الروابط الشعائرية، في بلاد مابين النهرين، ولدى الـــساميين الشماليين يتشاورون قبل بدء الحملات العسكرية. وكانوا يرافقون الجيش في ســـاحة المعركة، ويبلغون وحي الآلهة، وينشدون أشعارًا هجائية جارحة، تفيض بالمقت والكـــراهية تجاه العدو، ويحثون مقاتليهم على اجتراح أعمال بطولية باسلة، وهكذا فقد كانـــوا يمارســـون تأثيرًا كبيرًا في مجرى الحوادث. كان ثمة معبد متنقل[167] يضم صورًا وشعارات للإله، يدخل في عداد أمتعة الجيش، ويمثل رمزًا لحضور الإله الذي يثير الحماس في صفوف المحاربين.

كان وحي الكاهن، وقت الحرب، وتحذيراته ينطلقان، على نحو أساس، من النذر التي يطالعهـــا الكـــاهن، مثلما كان من المفترض أن يحدث في أي مكان آخر[168]. والاسم الذي كان يطلق عادة على هذه الممارسات في الجاهلية، هو العيافة[169]. فبعد أن دخل عـــراف أزد وحامـــل لوائها[170] في الإسلام سأل النبي: يا رسول الله، كنا نعتاف في الجاهلـــية، وقـــد بعث الله لنا الإسلام، فما الذي تأمرنا أن نفعله؟. فرد عليه رسول الله قائلاً: إنها أصدق في الإسلام، ومع ذلك، فلا أحد منكم يمنعني من السفر[171].

12/3/1] الروابط الشعائرية

بعـــد هـــذا العـــرض المطول لصفات الكاهن الذي أتاح لنا أن نعاين وحدة الملاك الـــشعائري، ضمن تعدد اختصاصاته. هل يمكننا أن نتفق مع أطروحة هلدار التي تؤكد، علـــى غرار لامانس، وجود روابط شعائرية، أو هيئات للكهان، في وسط جزيرة العرب خلال القرن السادس؟.

على ضوء الآثار المتبقية من العالم السامي تفرض هذه الأطروحة نفسها، لأن وجود مـــثل هـــذه التنظيمات، في الماضي السامي، لم يعد موضوع جدال اليوم[172]. غير أن القـــرائن الـــتي يزودنا بها الأدب التقليدي بصدد الحجاز ماقبل الإسلام هي من التفكك حيث يبدو من الشطط استخلاص نتيجة مشابهة منها.

ثمـــة في البداية العائلات التي تولت مهمة حراسة الأماكن المقدسة على غرار خزاعة، وبني عبد الدار، وبني شيبان وبني المعتب[173].

ولكن بمعزل عن حراسة المعبد، فنحن لا نعرف إلا قليلاً من الأمور عن الدور المحدد لهذه العائلات في مسائل العبادة. وطبقًا للتقليد المأثور فإن خزاعة، التي حلت محل جرهم في إدارة شؤون الكعبة، كانت فخذًا من أفخاذ قبيلة ذات أصل يمني، أفلحت في أن تقصي عن مكة سكانها القدامى[174]. وقد أقصيت هي بدورها عن مكة على يد قُصيّ (مجمِّع) عائلات قريش، التي كانت مبعثرة، قبل ذلك، في الأنحاء المجاورة لمكة، وفي وسط بني كنانة[175]. وقبل قُصيّ كانت إدارة شؤون المعبد المقدس بين يدي الخزاعي عمرو بن الحارث الغبشاني وأحفاده الذين كان آخرهم حُليل بن حبشية حَمُو قصي. أما رئاسة الحج (الإجازة) المشتملة على إعلان البدء بمختلف شعائر الحج، مثل الطواف والوقوف في عرفة والمزدلفة ومنى ورمي الجمار، فكانت لذرية الغوث بن مُرّ، وكان الأخير قد نذرته أمه الجرهمية لخدمة الكعبة لأنها لم تتمكن من إنجاب ذكَر لها، ولكنها أنجبته بعد نذرها. وكان هؤلاء يسمون صوفة، وهو اسم جاء، بحسب ما نعلم، من وظائفهم، وكان يعني «أولئك الذين يراقبون (غروب الشمس) كي يعلنوا بدء الطواف»[176]. وحين انطفأ نجمهم انتقلت وظيفتهم، بالوراثة، إلى صفوان من بني سعد، الذين كانوا هم الأشد قرابة، من جهة الأب، إلى جد القبيلة. وحين جاء الإسلام كان كريب بن صفوان يحتفظ بمقاليد الإجازة[177].

في مقدمة الطواف (الإفاضة) في مزدلفة كان يقف بنو عدوان. وكان أكبرهم سنًا يشغل هذه الوظيفة. ولدى قدوم الإسلام كان أبو سيّارة وهو الأخير فيهم، ينطلق على رأس الحشد ممتطيًا أتانه[178].

هناك وظيفة أخرى، دينية ومدنية في آن معًا، كانت تمارس في نهاية موسم الحج، هي وظيفة النسيء، وتتكون من إسقاط صفة القداسة عن أحد الشهور الأربعة المقدسة، وتقديس شهر غير مقدس بدلاً عنه. وكان ذلك يتم بإضافة شهر إضافي، كل ثلاث سنوات[179]، من أجل تحقيق نوع من المطابقة بين التقويم الشمسي للأسواق الموسمية، والتقويم القمري للحج[180]. أما وظيفة الناسئ فكانت تعود إلى بني فقيم. وكان أول من أنشأ هذه الممارسة من بينهم ملقبًا بالقَلَمَّس وذلك لمهارته وسعة علمه[181].

لم تترك أيّ من هذه الوظائف المألوفة مجالاً للظن بوجود أي رابطة أو هيئة ما تضطلع بهذه الوظائف الشعائرية. والتنظيمات "البلدية" التي أسسها قُصيّ تؤكد وجهة النظر هذه.

ما أن أفلح قصي في إبعاد خزاعة وبني بكر عن إدارة شؤون المدينة والمعبد، بالحرب أول الأمر، ثم باللجوء إلى رأي حكم كان محابيًا له، حتى عمد، بمبادرة مصالحة إلى تثبيت هذه القبائل في وظائفها التي كانت عليها، وإلى خلق وظائف جديدة أكثر أهمية، تنتقل

إلى أولاده من بعده. وهكذا اضطلع قصي بالحجابة أو السدانة (حراسة الكعبة) والسقاية (أحــواض كبيرة للماء مصنوعة من الجلد، كانت توضع في زمن قصي في فناء الكعبة، وتُمــلأ بمــاء صــالح للشرب يُترح من آبار وتوضع تحت تصرف الحجيج)، والرفادة (ضــرائب سنوية على المداخيل يؤديها القرشيون لقصي لإطعام الحجاج الذين لا مورد لهــم)، واللواء (تخويله الحق بإعلان الحرب، ورفع اللواء على رأس الجيش)، وأخيرًا، دار الــندوة التي كان يُعقد فيها، تحت رئاسة قصي وأبنائه من بعده اجتماعات لمناقشة سائر المسائل السياسية الداخلية والخارجية، المهمة إلى حد ما، ويتم تأدية بعض الطقوس، مثل الزواج، وفرض الحجاب على فتاة في سن الزواج. وكانت القوافل تنطلق من دار الندوة[182]، وتعــود إلــيها، ولم يكن يُباشر بأي أمر من الأمور من دون رأي مسبق من قصي[183] الذي كانت أوامره تطاع، كأوامر دينية، طوال حياته وبعد موته[184].

اثــنان مــن أولاد قــصي، هما عبد مناف وعبد العزى، نالا مجدًا وثراءً خلال حياة والــدهما. أما عبد الدار فكان أقل نجاحًا بين إخوته، وقد منحه والده، كميراث له، كل الامتــيازات الــتي كان يتمتع بها في المدينة، وذلك على الأرجح، من أجل حماية وحدة وتماسك سلطة عائلته. وبعد وفاته تحالف الأخوان عبد مناف وعبد العزى ضد أخيهما عبد الدار كي ينتزعا منه تلك الامتيازات، وانقسمت مكة بكاملها إلى حزبين اثنين كادا يــشتبكان في عراك لولا أن وافق الإخوة الأعداء على اقتراح قُدم إليهم بأن يُترك لعبد الدار الحجابة واللواء والندوة، وأن تنتقل السقاية والرفادة إلى عبد مناف. وهذا الاتفاق الذي أنقذ السلام في مكة ظل معمولاً به حتى مجيء الإسلام[185].

يثبت هذا كله أن السلطة المدنية والدينية في مكة كانت بين يدي عائلة أو قسم من عائلــة واحــدة. وكانت تنتقل إلى الأبناء عن طريق الوراثة. ومن دون أي رسامة أو تكــريس ذي طابع ديني، لم يكن هناك ضمن هذا النظام مكان لرابطة شعائرية، سواء أكانــت مــؤلفة مــن أفراد ينتمون إلى العديد من العائلات أو القبائل، أومن أشخاص منذورين للعبادة، أو من مختصين بمختلف فروع الكهانة.

ولم يكن الأمر مختلفًا في المعابد الكبرى في جزيرة العرب. فقد كان بنو شيبان سدنة وحجــاب العــزى في نخلــة. وكان بنو المعتب، من ثقيف، سدنة وحجاب اللات في الطائــف. وكــان يقــوم على خدمة مناة الأوس والخزرج في القديد، وعلى خدمة ذي الخَلَصة بنو دوس وبنو الخثعم وبنو بجيلة في تبالة[186]. وكان عامل النسب، وحده، أو كان لــه الأولوية، على الأقل، في تعيين الشخص الذي يقوم بوظيفة الخادم لهذا الإله أو ذاك المعبد. وكان من الجائز أن يتم اختيار الشخص الذي يحقق شروط النسب، إما بالاستناد

إلى مهاراته في الكهانة، أو بأن يدأب الشخص المعيّن، وفقًا لقواعد الخلافة، على تكريس نفسه في ممارسة العبادة، واكتساب الملكات الكهانية. لقد كانت مجاورة المعبد وأداء الطقوس الشعائرية تحث على ممارسة كل عمل له علاقة من قريب أو بعيد بالآلهة. كما أن الثقة التي كان يوليها الشعب لمثل أولئك الأشخاص، المتقلدين لسلطة دينية شكلت أيضًا محرضًا لهم، لم يكن أقل قوة وحسمًا.

ضمن التنظيم القبلي، على مستوى البداوة، فإن الطابع العائلي والوراثي بخصوص حراسة وثن القبيلة، لم يكن أقل ظهورًا مع ذلك. فعبارة «لهم البيت»، أو «له البيت»، تنطبق على عائلة أو فرد كان يحظى بامتياز حراسة الوثن[187]. وضمن الحالة الراهنة للنصوص، لا ينطبق هذا الوصف بأي حال من الأحوال على أعضاء رابطة شعائرية. فهل كان الأمر خلاف ذلك؟. إن بعض الإشارات قد دفعت هلدار إلى أن يظن بذلك.

لقد رأى، بادئ الأمر، في تسمية ابن الكاهن[188] التي كانت نادرة جدًا، تعيينًا للكاهن عضو رابطة. وأن جانب النسب ثانوي بالقياس إلى جانب (العائلة الكهنوتية). وقد عزز تفسيره هذا بالتفسير الذي قدمه عن بنات طارق[189] الذي، في رأينا، ليس أكثر من صورة متولدة عن الدور الكهاني الذي كانت تمارسه النساء داخل الجيش الذاهب إلى الحرب[190]. وفيما يتعلق بابن أو بنت، في المثالين اللذين استشهد بهما، فإن معناهما السلالي واضح للعيان. وإذا كان لابد لهما من معنى أكثر تحديدًا، فقد كانا يبرزان الطابع الانتقالي للكهانة، التي كانت تنتقل من الأب إلى الأبناء[191].

ستكون عبارة: «هذا من إخوان الكهان» أكثر ملائمة، وينبغي أن تعني، في رأي هلدار، ب«هذا ينتسب إلى رابطة الكهان». غير أن السياق التقليدي الذي استعملت فيه هذه العبارة[192] يحملنا على أن نعطيها معنى تحقيريًا. فهي تعني بالنتيجة «هذا واحد من زمرة الكهان»[193].

13/3/1| الحُمس

إن التجمع الوحيد ذا الطابع الديني في جزيرة العرب، خلال القرنين السادس والسابع، هو عصبة الحمس[194]، التي تشكلت بمبادرة من القرشيين، وكانت تضم قبائل كنانة وخزاعة والأوس والخزرج وجشم وبني ربيعة بن عمير بن صعصعة، وأزد شنوءة وزبيد، وبني ذكوان من بني سُليم، وعمرو اللات، وثقيف وغطفان، والغوث وعدوان، وعلّاف وقضاعة[195]. إن امتداد هذا التجمع، الذي كان في الأصل يضم القبائل الثلاث

الأولى، يُعـزى أولاً إلى علاقات الزواج بين القبائل، ذلك لأن قريشًا كانوا إذا أنكحوا عربيًا امرأة منهم اشترطوا عليه أن: كل من ولدت له، فهو أحمسي على دينهم[196].

كـذلك فإن القبائل أو أفخاذ القبائل المذكورة أعلاه شاركت في العبادة، كما يبدو، وشـغلت داخل ربوعها، على غرار القرشيين، وحتى قبلهم في مكة، الوظائف الدينية، التي كانت الوظيفة الرئيسة فيها حراسة المعبد. تلكم على الأخص كانت حال بني بكر بن عبد مـناة، وكـنانة وغبـشان، من خزاعة الذين تحالفوا لطرد الجرهميين من مكة، وللاهتمام بشؤون المعبد، والبئر المقدس اللذين كانا يشكلان آنذاك الأثرين التاريخيين الوحيدين[197]. وحيـنما احـتل القرشـيون مكة، فيما بعد، فإن الكنانيين، ومعهم أحد أفخاذ بني سُليم شاطروهم عبادة العزى ونخلة. وكان القائمون على خدمتهم هم بنو شيبان من سُليم[198]. أما ما يخص الأوس والخزرج وثقيف، فقد رأينا أنهم كانوا يقومون بالتبادل بخدمة مناة في قُديد واللات في الطائف[199]. وكان الغوث وعدوان يتقلدون، مثلما رأينا، امتياز الإجازة والرفادة[200].

إلى جانـب هذه النماذج من الانضواء الجماعي في تجمع الحمس، كان ثمة إمكانية للانـضواء الفـردي. هكـذا انضم هوازن بن منصور بن عكرمة من قيس عيلان إلى الحمس، ليفي بنذر نذرته أمه إثر مرض خطير ألمّ به[201].

مـا الذي نعلمه عن أصل وأهداف وسمات هذه الحركة[202]؟، وهل اتخذت قريش المـبادرة إلى ذلـك[203]، كذلك تساءل ابن إسحق، هل كان ذلك قبل عام الفيل أم بعـده؟. يُجمـل الأزرقي آراء من سبقه، ويجعل هذه الحركة، الشبيهة بحركة الحُمْس (zealots) (شـيعة يهودية قومية ثاروا ضد الرومان عام (67/66 م) نتيجة للخطر الجسيم الـذي شـكله علـى مكة وعلى معبدها تهديد أبرهة نائب ملك الحبشة. فحين وجد القرشـيون أنفـسهم عاجـزين عن الدفاع عن مدينتهم، ومخذولين من القبائل العربية الأخـرى، التي ليس فقط لم تعد تبدي أي مقاومة للغازي، بل وكانت أيضًا تدله على طـريق مكـة كي تبعد هذا الطريق عن معابدها الخاصة[204]، خطرت للقرشيين فكرة تـشكيل (رابطـة) لحماية وتعظيم الأرض المقدسة (الحرم) وبغية تأمين الوسائل اللازمة للـدفاع في حالة الخطر، ولكن على الأخص، بغية توجيه كافة القوى الدينية في جزيرة العـرب نحـو معبد مكة، على حساب المعابد العربية الأخرى. لقد كان ذلك استمرارًا للسياسة التي دشنها قصي والرامية إلى جعل الحج المكي نقطة التقاء سائر القبائل العربية.

غـير أن القرشيين، من أجل أن تكون لهم دومًا اليد العليا في شؤون مكة وفي تنظيم الحـج، قـسموا العرب إلى أطهار (حمس) وغير أطهار (حِلّة). أما الحمس، فكانوا في

الأصل ساكني الأرض المقدسة، ولكنهم يقبلون ضمن صفوفهم، بحكم نظام التحالفات، عـــددًا معينًا من القبائل والعشائر المقيمة خارج الحرم. ولكي يفرضوا أنفسهم ويتميزوا، في آن معًا، في أنظار العرب، وقت أداء شعائر الحج، كانوا يتوقفون عند حدود الأرض المقدسة، ممتنعين، بهذا النحو عن الوقوف في عرفات، مع قبائل الحلّة.

ليست تلك هي العلامة الوحيدة المميزة للحمس. فحينما يكونون في حالة الإحرام لم يكـــن لهم الحق في تحضير أو تناول الجبن والزبدة والقشدة، و لم يكن بإمكانهم غزل أو نسج الوبر، و لم يكن يجوز لهم دخول خيمة مصنوعة من الوبر، وإنما من الجلد، وكانوا يمـــسكون عن أكل سائر النباتات المحرمة. كان تعظيمهم الأشهر المقدسة فائق الحد، و لم يكونـــوا يحتـــرمون فيها الهدنة وحسب، بل كانوا يتحاشون أيضًا كل خرق للتحالف، وكـــل جور. إضافة إلى ذلك، لم يكن على الحمس أن يتقيدوا بالالتزام الذي كان يتقيد بـــه الحِلّة في الدخول والخروج، وقت الإحرام، من مخرج أعد خلف منازلهم وليس من الباب.

تلكـــم هـــي مقتـــضياتهم تجاه أنفسهم. أما تجاه الحلة فقد سنوا قاعدتين اثنتين، تتعلق الأولى بالطعـــام، والثانـــية بالثياب. فحين كان الحلة يأتون إلى الحج أو إلى العمرة لم يكن يحـــق لهم أن يحضروا طعامهم معهم من الخارج كي يتناولوه في الأرض المقدسة، بل كان علـــيهم أن يأكلوا من طعام المقيمين في هذه الأرض، من خلال الضيافة أو الشراء أو أي وســـيلة أخـــرى. إضافة إلى ذلك، لم يكن بإمكانهم أن يقوموا بالطواف الشعائري حول الكعـــبة بالثـــياب الـــتي كانوا يرتدونها، حين دخلوا الأرض المقدسة. كان أمامهم ثلاثة خيارات: إما أن يحتفظوا بهذه الثياب خلال الطواف وأن يلقوها إذا فرغوا من طوافهم[205]، وإما أن يخلعوا هذه الثياب ويرتدوا ثيابًا يأخذونها من الحمس، بالإعارة أو بالإيجار، وإما، أخـــيرًا، أن يطوفوا عراة تمامًا[206]. وكانت بعض قبائل بني عامر تفعل ذلك بسهولة. أما النـــساء فكن يخفين عريهن بأحزمة معلقة فوق أوراكهن، أو بقميص مشقوق، أو يغطين عوراتهن بأيديهن، أو حتى يطفن في الليل، بينما يطوف الرجال في النهار[207].

ذلكم إذن ما كان عليه الحُمس، مثلما بدوا لنا من خلال الأدب التقليدي. فهل يحق لنا أن نعطي لمثل هذا التجمع اسم (عائلات مكة الكهنوتية) مثلما فعل ذلك لامانس[208]، أو نعطيهم اسم رابطة، التي رغبها هلدار[209].

لا نكـــران في أن دور هؤلاء الحمس كان مهمًا في الحياة الدينية لشبه جزيرة العرب عشية مجيء الإسلام. فبجعلهم الكعبة المعبد الكبير الوحيد في شبه الجزيرة، كسفوا، على هـــذا النحو، شمس كافة المعابد الأخرى، وهم لم يقوموا إلا بمتابعة السياسة التي دشنها

قـــصي[210]، وقـــد قطفوا ثمارها، في الواقع. أما عملهم، الذي كان دينيًا بقدر ما كان مدنـــيًا، فقد ساهم بفعالية في تهيئة فرص النجاح للإسلام. وثمة قولان منسوبان إلى النبي كـــان خليقًا أن يكون لهما وقع خاص في آذانهم وقلوبهم: أجل، لقد سألتكم أن تقولوا قولاً واحدًا (لا إله إلا الله) وستسودون به العرب كافة، أما غير العرب فسيدينون لكم. تـــرى، هـــل كـــان النبي قد طلب ذلك من الزعماء القرشيين المجتمعين حول سرير أبي طالـــب[211] الـــذي كان يحتضر. لقد كانت إحدى رغباته الأخيرة، والتي أوصى عمر بتنفيذها، إبعاد يهود خيبر قائلاً: لا يجتمعَن بجزيرة العرب دينان[212]. ألم يكن ذلك، في الواقع، الرغبة الخفية للحُمس، من أجل هيبة مدينتهم، وازدهارها؟

إن مفهـــوم (رابطـــة) و(هيئة) هو مفهوم خاص بحضارة مستقرة غير مترحلة. وقد كانت مكة المركز المديني الوحيد في وسط جزيرة العرب، حيث إن إنجاز مثل هذا الأمر كـــان ممكنًا. ولكننا ندرك، من خلال القواعد التي ألزم الحمس أنفسهم بها إلى أي حد كانت الروابط البدوية متينة. والواقع أن النشاطات الرئيسة للبدو، أي: استغلال منتجات الألبان ونسج الوبر من الجمال، كانت محرمة المس في الأيام المقدسة للحج. كما كانت قـــوانين الطهارة الطقسية التي برزت في كلا القاعدتين الثيابية والغذائية المفروضتين على الحلّة تنتمي إلى القاع السامي المشترك. وكانت، إضافة إلى ذلك، أكثر تطورًا في الوسط الحَضري المستقر.

لقد كانت الديانات العربية متطابقة إلى حد بعيد مع الديانات السامية، منظورًا إليها، مـــع ذلك، من زاوية البداوة. وكان بين المؤسسات العربية والمؤسسات العبرية البدوية، ســـثلما أبـــرزتها دراسات و دورم[213] تشابه دائم، ستؤكده، على نحو خاص، دراسة وسائل العبادة والكهانة[214] التي هي موضوع الفصل القادم.

4/1] وسائل العبادة والكهانة

1/4/1] فقر المتاع الشعائري

لم تـــتح البداوة للعرب، سواء في ممارستهم للعبادة أو في استخداماتهم اليومية، زيادة عدد الوسائل والمواعين اللازمة. فالفقر المعماري لنصبهم المقدسة، والغياب شبه الكامل للمـــتاع الـــلازم للطقـــوس والشعائر داخل معابدهم ذات المواقع الثابتة، يمكن تفسيره بسهولة، من خلال الزهد باللوازم الشعائرية التي يُعهد بحراستها إلى الكاهن، لدى القبائل الدائمة الحركة.

والواقـــع أنـــه لـــيس ثمة مجال لمقارنة المتاع الموجود داخل المعابد العربية مع المتاع الشعائري الذي استخدمه الكهانيم الإسرءيليون في الحقبة مابعد الموسوية، في أثناء أدائهم لوظائفهم الكهنوتية. وإذا ما وجد في داخل المعابد العربية أحجار تذبح عليها الذبائح[1]، وحفـــرة لإيداع القرابين[2]، وماء مقدس للتطهير الطقوسي[3] فليس هناك البتة، حسب علمـــنا، ذكـــر ل«مذبح إيقاد العطور» (الخروج 30 :1). وهو أمر غريب لأرض تنتج العطور، و«مائدة الخبز» (الخروج 25: 23) والشمعدان «ذو الأذرع الستة» (الخروج 25/ 31) ومـــواعين البرونـــز «كأواني جمع الرماد والمجارف والأحواض والشوكات ونيران الجمر» (الخروج 27: 3) من أجل «حرق الذبائح، والصحاف ومجامر العطور والأقداح والطاسات الذهبية من أجل إراقة الخمر» (الخروج 25: 29) على مائدة الخبز، والفناجين الذهبية من أجل العطور (سفر العدد 7: 14) والمباخر (سفر العدد 16: 17) والأبواق[4] (سفر العدد 10: 1). من جهة أخرى، فإن السكاكين المستخدمة لذبح الأضاحي لم تكن في عداد الموضوعات الشعائرية، كما يبدو، لا عند العبرانيين[5] ولا عند العرب[6].

أي وســائل كانت إذن تحت تصرف الكاهن العربي، لدى ممارسة وظائفه الكهنوتية والكهانــية؟ إن المــصادر التي بين أيدينا لا تتيح لنا الإجابة عن هذا السؤال إلا بطريقة مجــزأة لأنهــا لا تعــرف من هذه الوسائل سوى وسيلتين، من طبيعة مختلفة كليًا. فمن جهــة، الخــباء المقدس[7] الذي كان يضم مقدسات القبيلة، والرموز الإلهية وشارات الــسلطة الموجــودة لدى القبيلة، ومن جهة أخرى التأثير السحري للفعل الذي تحدثه الأوحــية المقفــاة والمــوقّعة، والحافلة بالألفاظ والتعابير المهجورة والمتقعرة، الغامضة، والمحتملة لمعان عدة.

2/4/1] البيت

لنتوقف لحظة عند كل من هاتين الوسيلتين، وعند كيفيات استخدامهما. إن التسمية الأقــدم عهــدًا للخــباء المقدس هو البيت، كما يبدو. وهذا اللفظ المشترك لدى البدو والحــضر تكيف على امتداد تاريخه الطويل مع كل المعاني التي أعطيت له. وبانتماء هذا اللفظ إلى الفضاء السامي المشترك، فإنه سيلازم كافة الأقوام التي انقسم إليها هذا العرق، وتــوزع في جمــيع الاتجاهــات. ويمكن بسهولة، التأكد من ذلك بالرجوع إلى معاجم اللغات السامية الكبيرة جميعها، أي: الأكادية، والعبرية، والعربية، والسريانية[8].

إن ما يهمنا في هذه اللفظة هو استخدامها الديني، وهو مُثبت في حقبة قديمة العهد. والواقــع أن الرمز السومري <É> والذي يقرأ <بي (ي) تو> كان يعني بتركيبه مع كلمــة <غال> (أي: كبير) قصر الملك ومعبد الإله. وقد بقي على حاله في الأكادية، وعلى الأخص، في معناه الأول تحت شكل <إيكاللو>[9]. وفي اللغات السامية الأخرى أيــضًا، مــع غلبة معناه الثاني[10]. وبتركيبه مع <كور> (أي: جبل) فإنه يعني، أولاً، الأماكن العالية، ومن ثم المعابد، التي حلت محلها[11].

تعني <بيت> في الأكادية المعبد بمجموعه، وبعض الحجرات التي تكوّنه مثل حجرة الإلــه (بــيت إيلــي) وحجرة العرش، في القصر، مثلما في المعبد <بيت إيرشي> أو <كوسّــي> وحجــرة الخــزينة <بــيت مكــوري> والحجــرة السرية <بيت برشــتي)>وحجــرة الاغتسال <بيت ريمكي> . . إلخ. وعلى هذا النحو فإن كلمة (بيت) من فرط استعمالها صار من الضروري توضيحها بدقة.

لقد حدث التطور نفسه في العبرية[12]، مثلما في السريانية[13]، وفي العربية[14]، ولكن من المــؤكد أن (بــيت)، وعلى الأخص، مع أداة التعريف [ال]، قد احتفظت على الدوام

بطابـــع ديني، مثلما تؤكد ذلك الكلمة العبرية <ها-ب-بايت>[15]، والكلمة العربية (البيت)[16]، وتعنيان كلاهما 'المعبد' المشيّد.

غير أن كلمة بيت أُلحقت في طور البداوة، لدى العبرانيين، كما لدى العرب، بكلمة إيل[17]؛ وهذا التركيب كان يعني في الأصل: المعبد المتنقل حيث كان يجري إيداع رموز العبادة، ووسائلها[18]. وبحسب الميل الشائع لدى البدو فقد انتهى هذا التركيب إلى أن يكون رمز العبادة ووسائلها وموضوعها.

لقـــد كان هذا التطور الديني للفظ على علاقة مع تطوره المادي والوظيفي.ذلك لأن بـــيت، لدى البدو، كان ينطبق على كل أنواع الخباء، من أصغرها إلى أكبرها، أيًا كانت الطريقة التي صنع بها. وبحسب ابن الكلبي[19] «يوجد عند العرب ستة أنواع للبيت: الخباء المستدير (القبة) المصنوع من الجلد الأحمر، والخباء الكبير (المظلة) وهو مصنوع من الشعر على شكل قبة سرير، والخباء المصنوع من الصوف أو الوبر (الخباء) والخباء المصنوع من نـــسيج مخطط من الشعر (البجاد) والخص المصنوع من الأغصان، والكوخ المصنوع من الأحجار[20]، و(الوقاء) المصنوع من الشَّعْر[21] وهو أصغرها جميعًا».

حـــين نمعن النظر في مجموع هذه الأشكال من الخباء، فإن (بيت)، كما يبدو، يدل علـــى نحـــو خاص على خباء منصوب. وأما أبعاده، فهي ما بين الخباء (الخباء الصغير) والمظلـــة (الخباء الكبير). ومع ذلك فإن المظلة تأخذ اسم (البيت) حين تكون كبيرة جدًا ومـــزينة جيدًا[22]. أما درجة الكبر والصغر في الخباء والبيت فترتبط بعدد الأعمدة التي تدعمهما، وهذا يعني: من عمودين إلى ثلاثة أعمدة للخباء ومن ستة إلى تسعة للبيت[23]. ولكـــن الخباء، كما يبدو، كانت له الغلبة في الاستخدام الدنيوي[24]، إلى حد أن القبة، التي يفترض أنها خيمة كبيرة مستديرة، جرى عدها جزءًا ملحقًا بالخباء[25].

إن <بـــيت>، المعروف في الأكادية بوصفه 'خيمة' البدو[26]، لم يكن مجهولاً تمامًا كمـــا يبدو بهذا المعنى لدى العبرانيين[27]. ولكن اللفظ الذي استعمله هؤلاء العبرانيون للخـــباء، في اســـتخدامه المقـــدس والدنيوي، هو <أوهل> المتطابق مع <آلو> في الأكادية، والأوغاريتية، ومع (أهل) في العربية والعربية الجنوبية. ولكن <آلو> 'مدينة، حـــي'، والذي هو نتاج لحضارة مستقرة، ليس له معنى خباء، والأمر ذاته في العربية ما يـــتعلق ب(آل) التي تعني (أفراد العائلة، الحلفاء)، حيث أبدلت الهاء همزة فصارت أأل، وتـــوالت همـــزتان فأبدلت الثانية ألفًا فصارت (آل) على غرار الأكادية[28]. وما يتعلق ب<أهـــل>، التي يكمن معناها الأساس في واقع السكن معًا، في مكان واحد، بسبب علاقة قرابة أو عصبية أو تحالف[29].

في المقابل، فإن <أوهل> العبرية تعني: خيمة البدو والرعاة (التكوين13: 5، 10: 18، 38: 12 . . إلخ) وتعـــني الخـــيمة بوصفها معبدًا (الخروج 33: 7، سفر العدد 11: 24) وبوصـــفها مسكن الرب (المزامير 1015:، 75: 5 . . إلخ) حينًا لوحدها، وحينًا مسبوقة ب<مشكن>، أي: منزل[30].

لقد رأينا أن بيتْ العربية متطابقة مع بيتْ العبرية، باعتبارها معبدًا مشادًا. والمقصود هـــنا: معرفة ضمن أي نطاق يمكن ل(بيت) لدى البدو العرب أن تتطابق مع <أوهل> لدى البدو العبرانيين.

مـــن بين مختلف الأسماء العربية المعطاة للخباء التي ذكرناها سابقًا فإن (بيت) وحدها يمكـــنها أن تـــتطابق، ولو في نطاق ضيق جدًا، مع <أوهل>. والواقع أنه ما من شيء يثـــبت أن القبة، وأقل أيضًا، الأشكال الأخرى للخباء، كان لها وظيفة دينية. وإذا كان علينا أن نصدق التقليد الذي يخبرنا أن العرب القدماء لم يكونوا يصنعون لأنفسهم الأخبية المـــربعة الـــشكل احترامًا للكعبة[31]، فإن الخباء المستدير سيكون مستثنى من الاستخدام الـــشعائري. مـــن المحتمل أن هذه الخيمة المستديرة غدت شيئًا فشيئًا، ومع نسيان هذا التقلـــيد، وانتشار الخباء المربع، علامة على السلطة القبلية، وعلى منصب السيد والزعيم العسكري، وأخيرًا على البيوتات الارستقراطية الوارثة للأمجاد العربية[32].

إن التـــشابه القـــائم بين عبارتي (رب البيت) و(رب القبة)، مثلما بينه لامانس[33]، عائـــد، في الـــبداية، إلى أن (البيت) كان تسمية عامة لكافة أشكال الخباء، ومن ثم إلى الإلحاق المتدرج للوظائف "الكهنوتية" والكهانية بوظائف الزعيم. غير أنه على المستوى الـــديني، فـــإن بيت، بالمعنى الدقيق، كان خليقًا في البداية أن يتطابق مع الكعبة، الخباء القديم الذي جرى تثبيته، ببنائه من الحجر، كي يبقى إلى الأبد الامتياز الوحيد لمكة[34].

3/4/1] المظلة

كـــان لابـــد أن يكون شكل البيت على شكل مظلة أو 'مقصورة'، ولكنها بسيطة مثلما بين ذلك الجذر العبري والأكادي، <ش ل ل> (والآرامي <ط ل ل> والعربي <ظ ل ل>) مشتملاً على فكرة الظل والوقاية، من أشعة الشمس[35]. وكان ينبغي أن يتم نصبها في وسط المخيم على شكل وقاء، يسهل نقله، ويتوافق مع تحركات القبيلة في فترات السلم مثلما في فترات الحرب أو الغزو. ولدى الانتقال، أو في وقت الحرب كان هذا المعبد، الذي يضم مقدسات القبيلة، يأخذ تسميات عديدة.

4/4/1| المركب

من المفترض أن المركب[36] يعني، لدى البدو، نوعًا من الهودج على شكل مقصورة متوضعة على ظهر بعير يكون في مقدمة القبيلة في أثناء المسير، أو في مقدمة جيش المحاربين، ويحتوي في داخله على الأوثان السهلة الحمل، تحت حراسة كاهن، وعلى قرع طبله المرافق للرقصات المقدسة التي تقوم بها الفتيات اليافعات اللواتي عينتهن القبيلة لخدمة البيت[37]. هذا، على الأقل، كل ما رشح عن أبحاث لامانس حول ‹عبادة الأوثان، والطوافات الدينية لدى العرب قبل الإسلام›[38]، ولكن المعجميات العربية تجهل هذا الاستخدام للمركب، ولا يمكننا، إلا بفضل العبرية والأكادية، أن نعطي له معنى دينيًا.

والواقع أن الكلمة الأكادية، <ناركبتو> التي تعني: العربة، بوجه عام، جرى استخدامها لتعني عربة الآلهة[39]. وبحسب التعبير <بيت-نار-كا-بتي> الذي يعني: الجزء الأعلى من العربة[40]، يجري الظن باحتجاب لفظ (بيت) أمام لفظ مركب، وهو ما سيعطي من جديد لهذا اللفظ أهميته الدينية الأولية.

إن <رَكَبَ>، و<مَركبا>[41] تعبيران مستعملان بالعبرية للدلالة على (عربة الإله) التي وردت في (إشعيا 16: 15) وحبقوق (3: 8) على أنها (عربة الحرب). أما لدى عرب الأردن فإن المركبة هي نوع من تفريعات متصلة لها شكل قارب، توضع فوق ظهر البعير، ويدور حولها القتال وقت الحرب «في كل عام يضحي الشيخ ببعير من بُعُره من أجل المركب، حيث ينبغي لكل جزء من أجزائه أن يتلطخ بدم الذبيحة». وينطق الشيخ بالكلمات التالية: يا الله. هو ذا البعير من أجل المركب، لعل أبو الظهور ينظر إليه بعين الرضى[42].

يقص علينا أحد الرحالة القدماء[43]: حينما ينطلق سلطان مراكش، على رأس فرق عسكره السود، في حملة من حملاته المهمة، يأخذ معه ‹صحيح البخاري›، محمولاً في موكب استعراضي، ووسط مظاهر الإجلال، على غرار تابوت العهد القديم فيما مضى، ويكون للكتاب المحفوظ داخل علبة ثمينة، خيمته الخاصة التي تنصب دومًا إلى جانب خيمة السلطان[44].

5/4/1| المَحمِل

إن المَحمِل، أو المِحمَل، الذي هو نوع من محفّة مؤلفة من شقين على ظهْر البعير، على هذا الجانب وعلى الجانب الأخر[45]، لم يكن له أيضًا على ما يبدو معنى ديني. ويدل هذا

اللفـــظ علـــى الموكب المكلف بحمل ستار الحرير الذي أرسله حاكم مصر إلى مكة، وفيه المحمـــل الذي يحتوي على ذلك الستار. ولكن هذا الاستخدام لم يكن شائعًا، بالتأكيد، في جزيرة العرب[46]. والمعنى الوحيد لجذر <ح م ل> الذي يمكنه إعطاء هذا الاسم وظيفةً دينـــيةً هو: حمل، هاجم[47]. وبواسطة المعنى الأول والثاني يمكن أن يتبدى المحمل بوصفه معبدًا متنقلاً يسبق المقاتلين، وهو ما كان يُلحقه ب<بيت> و<مركب>.

6/4/1] الإفود

يضيف هــ ج ماي في دراسته المعنونة ‹الإيفود والأريال›[48] إلى هذه الألفاظ لفظ: عُطفه[49]. ولا يبدو لنا هذا اللفظ، كما هو مقروء وكما هو مفهوم، مثبتًا في المؤلفات المعجمية. ومن الممكن أن يكون المقصود مصدر عطف الذي يعني، مثل حمل، «حَمَلَ، هَاجَمَ»[50].

ثمّة شكٌ يساورنا في الأهمية الشعائرية لهذه الألفاظ داخل لغة البدو، في وسط جزيرة العـــرب قـــبل الإسلامية، كما وصلت إلينا. ففي المرحلة التي نزعم معرفتها فإن لفظة (بيت)، وحدها، تعني المعبد المتنقل، مع الوثن الذي يحتويه هذا المعبد. إن فقر هذه اللغة بالألفـــاظ الشعائرية واضح أيما وضوح، ودراسة ماي التي أتينا على ذكرها تتيح لنا أن نقدر أوجه القصور فيها.

والواقع، أننا نلاحظ لدى البدو العرب غياب ثلاثة ألفاظ شعائرية تقوم عليها دراسة مـــاي، هـــي: <أوهل>[51]، و<أريل>، و<إيفود> التي ترد بوصفها أحرازًا واقية ووســـائل يمكـــن نقلـــها لاســـتخدامها في العبادة والكهانة لدى العبرانيين البدو، ومع الاختلافات التي تفرق بينها على صعيد الشكل وتفاصيل الوظائف الخاصة بها.

مـــن تلك الدراسة الملخصة لماي آنفة الذكر[52]، ينتج أن الخباء قد تحدر من الوسط الـــبدوي، في حين أن التابوت أو الصندوق ينتمي إلى الجماعات الحضرية المستقرة. وإذا مـــا كـــان معنى <أوهل>، و<مسكن> و<سوكة> واضحًا، فإن معنى <أريال> و<تيرافيم> و<إيفود> أقل وضوحًا بكثير، في المقابل.

يـــبدو لفـــظ <إيفـــود>، على التوالي، بوصفه بديلاً للتابوت[53]، وللجعبة المعلقة بالحـــزام، والـــتي تحـــتوي على السهام المقدسة[54]، وذلك بسبب اقترانه ب<أوريم> و<تومـــيم> وب<ألوهيم وتيرافيم>[55]، ثم للحلة الكهنوتية التي يرتديها الذين كانوا يقومون بالخدمة أمام تابوت العهد[56].

من المؤكد أن <إيفود> منذ ذلك الوقت كان يفيد كوسيلة للعبادة أحادية التكافؤ، في البداية، ومتعددة التكافؤ فيما بعد، وسيكون المقصود بذلك نسيجٌ نفيس أكثر فأكثر، ومــزين أكثر فأكثر بالخيوط الذهبية[57]، وكان في الأصل يستخدم لتغطية الوثن المنقول والوســائل المــساعدة في العبادة وعلى الأخص سهام الاقتراع. وبعد أن غدا مقدسًا، بسبب ملامسته الدائمة المقدس، لم يتأخر في أن يعطي اسمه الوثن الذي كان يغطيه[58]، ولاســيما أن إله البدو كان دائمًا من دون اسم، أو أن اسمه، لفرط ما كان مقدسًا، لم يكــن يلفــظ على الشفاه البشرية. ومع فقد البداوة الأرض شيئًا فشيئًا أمام التحضر، اتخذت تقاليد الأجداد أشكالاً جديدة كي تتمكن من الصمود إزاء التقدم. وهكذا فإن لفــظ <الإفود> قد تطابق مع التابوت الذي كان يغطيه. ومن ثم مع الحلة الكهنوتية، بــسبب مجاورته التابوت، ولكن مع احتفاظه دائمًا بأثر ما من التقليد القديم الذي يربطه بالبقايا الأخرى للبداوة، أي ب<الأوريم> و<التوميم> وب<التيرافيم> التي خضعت هي أيضًا لصدمات التطور التحضري.

إذا ما تبدى لفظا المحمل والعُطفة، ضمن هذه الشروط، من ضمن الألفاظ الشعائرية للــبداوة، فسيكون من الممكن النظر إليهما بالارتباط مع الإفود لأن المحمل هو الحزام أو العلاقــة الــتي يعلّــق بها السيف[59]، والعُطفة ترتبط بالعُطاف والمعطف، (أي: الرداء والسيف والحزام) [60].

إذا كــان مــن المقــبول كذلك أن الإفود مشتق من جذر <و ف د> الذي يعني أساسًـــا: كان على رأس، كان بارزًا[61]، فما من شيء يمنع أن نرى فيه البيت في حالته الأولية، ومن ثم سائر الأشكال التي اتخذها البيت فيما بعد. وهو ما يمكننا من أن نرسم لــه خطًــا بيانيًا عبر الانتقال من الخباء-الوقاء الصغير، إلى التابوت المودع داخل (خباء الاجــتماع) إلى النــسيج النفيس الذي يغطي التابوت، إلى الحلة الكهنوتية وإلى وسائل العبادة الأخرى ذات العلاقة المباشرة بالتابوت مثل التيرافيم والأوريم والتوميم[62].

وهكــذا فــإن البعير لدى البدو القدماء، سواء أكانوا من نسل إسماعيل أو إسحق، والــذي كــان يــسير في مقدمة القافلة في فترة الانتجاع أو في فترة الغزو، كان يحمل مقدسات القبيلة، كما أنه أضفى عليها صفته: الوافد[63].

ولكــن إذا كــان أصــل الكلمة هذا يكشف عن الموقع الرفيع للوقاء الحافظ في مخيم الإقامــة، مــثلما في مقدمة القافلة فإنه لا يكشف عن أي شيء بصدد موضوع المادة التي كــان قــد صــنع منها. ونحن نظن بوجود علامات تشير إلى ذلك ضمن لفظ قديم قدم إيفود، والذي سيشهد في رأينا تطورًا مشابهًا لذلك التطور الذي سلكه لفظ إيفود. تطورًا

كـــان ينبغـــي بالتوافق معه أن يغدو هذا اللفظ مشابهًا لإيفود، في حقبة كانت فيها آثار البداوة تتجمع كي تواصل البقاء، وهذا اللفظ الذي نود الحديث عنه هو <تيرافيم>[64].

1/4/7] التيرافيم

يفتـــرض أن يكون جذر هذا الاسم هو <ت ر ف>. وهذا الجذر لم يكن معروفًا في الآشـــورية والآرامية، واللغة العربية وحدها هي التي تمتلكه. ولكن هذا الجذر بالمعنى الذي يمكن أن يأخذه المشتق <ط ر ف>[65] موجود في سائر هذه اللغات.

إذا كـــان تيرافيم ساميًا، فلا يمكن أن يكون جذره سوى <ت ر ف>. ولن تكون إزالـــة التفخيم عن جذره الأول سوى ظاهرة ذات علاقة باللهجة[66]. ضمن هذا المنظور، فإن هذا اللفظ الشعائري المتحدر من البداوة يكشف عن غنى في معانيه. والواقع أنه من خـــلال معناه الأساس: (ورقة، أوراق، شجر أغصان) الذي نادرًا ما أثبتته التوراة[67]، خرج معنى يتصف بالتلميح والتورية، غلب في الاستعمال، ألا وهو (يكون مأكولاً) من الحيوانات المفترسة[68].

يمكـــن تفسير هذا الانتقال من المعنى الأول إلى المعنى الثاني بالطريقة التالية: في حقبة قديمـــة جدًا، كان على البدو أن يغطوا، أو أن يحيطوا أوثانهم بأغصان الطرفاء؛ والطرفاء اسم جمع اسم الواحدة منه طرفاءة، وهي تدل على أربعة أنواع من الأشجار، منها الأثل (أي الطـــرفاء الشرقية) ونوع شجر له شوك[69] أوراقه ضامرة وجذوعه لينة، وليس فيه عقـــد مثل الطرفاء[70]. من الجائز كما يبدو أن نرى في هذا الاستخدام، الشكل الأولي للخـــباء المقـــدس، لاسيما أن انتقال الاسم من الخباء المصنوع من الأغصان إلى الخباء المـــصنوع من الجلد الأحمر، من دون ستار على مدخله، على غرار نموذجه المصنوع من الأغصان، مثبت بالعربية في لفظة طِراف[71]؛ والطراف اسم جمع يدل على المفرد، على غرار التيرافيم.

غـــير أن هذا الاستخدام بالذات لابد أنه كان قد حدث، إما مسبقًا، أو بالتزامن مع دفـــن الأمـــوات[72]. فقد كان الموتى يدفنون في ظل شجيرات الصحاري، على امتداد الطريق الذي ترسمه آثار القوافل، أو على مقربة من المراعي التي سرعان ما تجف وتزول والتي كانت العودة الموسمية للقبائل إليها مؤكدة بلا ريب. وكانوا يكومون الأحجار[73] فوق هذه المدافن، لحمايتها من أنياب الوحوش الكاسرة. ولكي يؤمنوا لها ديمومة أطول من الرطوبة الليلية، كانوا يغطونها بالأغصان والأوراق التي كان العابرون يجددونها حين

كان الفصل يسمح بذلك. وكلما كانت مراكز التجمع هذه تتشكل، وكلما كان البدو يعـــودون إليها على إيقاع الفصول، كان المزيد من المقابر ينشأ في كل جهة. واستمرت عـــادة دفـــن الموتى في ظل الشجيرات الصحراوية، لمن كانوا مجهولي الهوية، أو للعصاة الخـــارجين علـــى القانون، أو للخونة. غير أن ذكرى أولئك الذين التهمتهم الوحوش الكاسرة، جرى تخليدها، على نحو خاص، عبر أكوام من الحجارة مغطاة بالأغصان على أمل أن تستقر أرواحهم الهائمة والمعذبة على الأرض.

علـــى هـــذا النحو فإن تيرافيم كانت تعني تلك المدافن الرمزية التي كانت المعتقدات الشعبية تلصق بها مزية تفاؤلية. ومثلما استمرت هذه المزية تلصق بقبور الأولياء والنساك الـــصالحين، فقد كان المسافر يقف أمامها مستعرضًا المخاطر التي كانت تتهدده، موجهًا أفكـــاره صـــوب الآلهة التي يتوسل منها الحماية، راجيًا أن تنبهه إلى ما ينبغي عليه أن يتحاشـــاه، أو إلى مـــا ينبغي أن يفعله. وضمن هذا المناخ النفسي، فإن وحي الإله هو وحـــده الـــذي كان يمكن أن يهدئ روحه القلقة. كانت الجذوع الجافة والحصى، التي اكتـــست طابعًا مقدسًا بسبب ملامستها القبر، هي الوسائل لتلقي ذلك الوحي. وهكذا فـــإن هـــز الـــسهام وطرق الحصى، اللذين هما الشكلان الأكثر بدائية في قراءة الغيب، يتـــيحان لـــنا أن نستشف طرائق استخدام التيرافيم، بوصفه (مانح الوحي) مثلما جرى تـــصوره في (حزقيال 25: 26 وفي زكريا 10: 2). ويشير اختلاطه بالأوريم والتوميم إلى أنـــه كان يحتفظ دومًا بوظيفته وثنًا للوحي أو وسيلةً له، حيث (الراء) العربية لم تحتفظ بذكـــراه[74]، كما يبدو، ومع ذلك فإن جذر (ع ض هـــ) معادله الدلالي بالمعنى الذي يهمـــنا، والذي اشتق منه اسم (عِضاه)، وهو اسم جنس شجر ذي أهداب، قد أعطي، في لهجة قريش اسم (عِضِه) = كهانة، شعوذة، و(عاضِه) = عرّاف، مشعوذ[75].

8/4/1] أريال

هـــل ســـيكون مـــن الممكن، بالطريقة ذاتها، أن نثبت الأصل البدوي لأريال، تلك الوســـيلة الشعائرية العبرية؟ إن الجذر الذي يفترض أنه اشتق منه هو <إ ر ل>، إلا إذا كان يعني اسمًا مركبًا من الجذر: <آل - ور ي - و>، ومن الاسم الإلهي <ي ل>، وهو رأي أخذ به سائر المستشرقين[76].

ينطلق الأصل الأول لهذه الكلمة من <ارالي> السومرية (<اراللو> في الأكادية). وتدل على 'العالم الأدنى'، وبوجه خاص على 'معبد' العالم الأدنى مجسَّدًا بوصفه جبلاً، <شاد ا-را-ال-لي>[77].

إن مثل هذا الأصل يجعل من <أريال> إسهامًا غريبًا من خارج العالم السامي حيث إن العربية وحدها، تمتلك مثل هذا الجذر الذي تؤكده أسماء الأماكن في جزيرة العرب[78].

وفي المقابل، فمع <ا - ور ي>، نجد أنفسنا على الفور ضمن سياق سامي، يسمح بتفسير مقبول لهذه اللفظة الشعائرية القديمة التي لا نرغب في عدها لفظاً أجنبيًا مستعارًا. والواقع أن <أرو (م)> أو <إرو(م)> الأكادية تعني (غصن، جذع)، وتستخدم على نحو خاص، لجذوع الطرفاء والنخليات[79]، مثل <ط ر ف> التي هي أصل <تيرافيم>. وتبعًا لتركيبات اسمية منطلقة من هذا الجذر مثل <أروتو> = الجسم الذي يشكل ظلاً[80]، و<أريتو> = درع، ترس[81]، ينتج أن هذه الأغصان المقطوعة كانت تستخدم للاحتماء من شيء ما. من جهة أخرى فإن تطور <أريتو> أي: الدرع المصنوع من الخشب، ثم من الجلد، ثم من المعدن (ذهب، فضة، نحاس) يتيح متابعة سائر المراحل التي قطعها الأريال التوراتي، وهذه المراحل هي: ينبغي أن يكون الأريال، في البداية، على غرار التيرافيم والإفود متطابقًا مع الوثن المتنقل للبدو، حيث كانت الأغصان في البدء تغطي الوثن. وبعد ذلك غدا الأريال هو الخباء المصنوع من الأغصان، ثم من الجلد، وهو أسهل للنقل. وصار بعد ذلك ستارًا من الجلد أو القماش لتغطية مقدسات القبيلة، ومن ثم راية المقاتلين، بسبب وجود الوثن أو التابوت على رأس الجيش.

وبعد توحيد المعبد الإسرعيلي، اختفت أريالات القبائل بالتدريج، لصالح أريال هيكل سليمان الذي غدا رمز رب الجيوش، إلى حد أنه تماهى، ضمن أسلوب (إشعيا) الرمزي، مع مدينة أورشليم ذاتها، والتي حرق فيها الآشوريون الراية.

إن (أريالات موآب) الذي صرعه أحد مقاتلي داود الشجعان[82]، يمكن أن تكون بالفعل أوثان أو رايات القبائل المؤابية، ونحن نقرأ في الترجمة السبعينية «ابنا أريال مؤاب» ما دام المعنى البدئي لهذا اللفظ، الذي نادرًا ما استخدم في التوراة، كان منذ أمد بعيد غير معروف[83]، وهو ما يؤكده (حزقيال 43: 15-16) حيث يغدو الأريال اسم الطبقة الرابعة والأخيرة للهيكل، التي تشكل مربعًا منتظمًا تحمل في زواياها الأربع الأبواق الأربعة التي يلطخها الكاهن بدم الأضاحي. وهذه التسمية، كما يبدو لنا، تنطوي على بقية من أثر قديم. فحينما غدا التابوت غير قابل للعزل عن هيكل أورشليم فإن الأريال الذي كان يغطيه في ساحة المعركة، والذي كان يستخدم رايةً، خرج في الوقت ذاته من الاستعمال. غير أنه بسبب الحرص على الاحتفاظ بألفاظ الماضي الشعائرية، وتكييفها، فإن اسمه الذي يعتبر مشتقًا من <ا - ور ي> بمعنى: أورى النار[84]، أُعطي إلى موقد الهيكل. وعلى هذا النحو، سيكون، على نحو لاشعوري، متماهيًا مع ما كان يغطيه في

البداية، أعني: الحجر المقدس الذي كان البدو يلطخونه بدم الأضاحي والذي جعل منه أنصاف البدو، وغيرهم من الحضر مذبحًا كانت تقدم فوقه الأضاحي[85].

وهكذا، فإن الإفود، والتيرافيم، والأريال، لم تكن سوى تنويعات ل<بيت> المستعمل لدى البدو الساميين. ومع مسيرة التحضر ستغدو هذه الأسماء أسماء للمعابد المحلية، ومن ثم شعارات رمزية للقبائل أو لتجمعات القبائل التي استخدمتها كأحراز واقية. غير أن التوحيد الموسوي، ومن ثم سياسة توحيد القبائل التي تحققت على يد الملكية في إسرئيل، أفضيا إلى طمسها التدريجي ودمجها ضمن شعائر العبادة التوحيدية[86].

9/4/1] تكامل آثار البداوة العبرية والعربية

من هذا التفحص للمعطيات الخاصة بالوسائل المادية للعبادة نتوصل إلى أنه من المهم النظر خلال طور البداوة، من المفيد النظر إلى آثار البداوة العبرية وآثار البداوة العربية بوصفهما تكملان بعضهما بعضًا[87]. والنصوص التوراتية لم تكن تدوِّن من تلك الآثار سوى الممارسات والمعتقدات الراسخة بقوة داخل العقلية الشعبية، والتي جرى تعديلها بالتدريج، فيما بعد، تبعًا لمقتضيات الديانة التوحيدية الموسوية. أما ما يتعلق بالروايات الشفوية للبداوة العربية والتي جرى تثبيتها كتابة بعد مرور أكثر من ألف عام على النصوص التوراتية، فقد فقدت كثير من معانيها الدينية بتأثير التوحيد الإسلامي الذي وجد نفسه أمام وثنية أشد ضعفًا بكثير، وبالتالي أقل عدوانية ومقاومة من تلك التي كان التوحيد الموسوي قد وجد نفسه إزاءها. ومع ذلك، وبفضل ذلك الميل للعودة إلى الأصول الذي يشعر به كل شعب إبان الفترات الأكثر ازدهارًا من تاريخه، فإن عرب القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ومن خلال ردهم على الشعوبية، أكبّوا على نبش ماضيهم الوثني وعلى تدوين أصداء ذلك الماضي التي ترددت على ألسنة أناس الصحراء لكي يبنوا عظمتهم الحاضرة على ماضٍ غني بالرفعة والمجد. وعليه، فمن خلال تلك المرويات الأسطورية غالبًا، استُخدمت مواد قديمة العهد ليس من اليسير إثبات صحتها دائمًا، في إعادة بناء الماضي ذلك لأن الراوي، مثله مثل الملفق، يبذل ما في وسعه كي يجد لحكايته إطارًا أصيلاً، يفترض أن تدور الحكاية داخله. وإذا كان من الممكن أحيانًا أن تكون التصورات والآراء المذكورة في هذه المواد محرّفة، عمدًا أو سهوًا، أو مغلوطة، أو على الأقل، مثيرة للاشتباه، فإن دراسة الألفاظ المستخدمة للتعبير عنها، الألفاظ التي تشكل النتائج الأكثر ملموسية لحرص الراوي على إعادة خلق المناخ التاريخي والديني والنفسي

لحكايــته، تقدم فرصًا جدية للوصول إلى الحقيقة التاريخية. ومن الممكن أن يضاف إلى هـــذه الفرص فرص أخرى يوافرها البحث المعجمي النزيه نسبيًا، الذي كرس العديد من أجيال البحاثة العرب أنفسهم، ولكن المفتقرين إلى أي انفتاح على اللغات السامية، بحمية وعلــى نحــو حصري. إن الثراء الهائل لمعاجمنا، ومع انحصارها في ميدان اللغة العربية، يكــشف عــن اتساع وعمق الأبحاث اللغوية التي قام بها المعجميون العرب، في القرون الأولى للإسلام، على صعيد البداوة التي كانت شمسها تميل إلى الغروب.

10/4/1] الوحي

علاوة على الخباء المقدس الذي كانت حراسته واستخدامه الديني في عهدة الكاهن، فــإن هــذا الكاهن الذي كان يتم تجريده، شيئًا فشيئًا، من امتيازه ذاك من قبل الهيمنة المتنامية للسلطة القبلية والعسكرية، كان يمتلك وسيلة للعبادة، نظامًا آخر، تمكن بفضله مــن أن يجعــل مشاعر التوق الدينية لأفراد قبيلته، وأحيانًا لقبائل أخرى سبقته شهرته إليهم، تدور في فلكه. ولم تكن هذه الوسيلة سوى الوحي الذي كان الكاهن هو المالك الوحيد له، باستثناء زعيم العشيرة، هذه المرة، وزعيم القبيلة اللذين كانا يقاسمانه سلطته، ويستنفدان امتيازاته في ظروف مختلفة تمامًا.

إن الوحي العربي، مثله مثل الكريسمولوجيا اليونانية[88] (النبوءة) نتاج لإلهام داخلي تحرضه إشارات خارجية تصلح للتعبير عنه. وكان لإشارات اللغة، في كل زمن، الغلبة في التعــبير عن الوحي. فقد كان الموحى إليه يعطي عبر اللغة الواضحة معاني رمزية يصعب على عامة الناس إدراكها، حيث يجعل من الضروري اللجوء إلى تفسير لمضمون الوحي يعسر فهمه وإدراك معناه، نسبي دائمًا، وفرضي دائمًا.

وباعتــبار الوحــي جوابًا إلهيًا على سؤال إنساني، فهو يفترض وجود مكان مقدس وعــبادة وكهــنوت[89]. إن كــل الإشارات المجمعة حول الساميين تظهر أن استلهام الوحــي، في الــبدء علــى الأقــل، كان مرتبطًا بالمعابد، سواء أكانت ثابتة أم متنقلة، وبالحجــارة المقدســة، أو بأماكن ذبح الأضاحي، سواء أكانت في مواقع عالية أو على الطــرقات، أو في بعــض المواضع المفضلة، وبالينابيع، والأشجار المقدسة، وبالقديسين، سواء أكانوا كهنة أم أنبياء أم عرافين، من كل التخصصات، وبأزمنة مقدسة مثل أعياد الآلهة، وتأبين الأموات، ومواسم الحج. ولكن حجر الزاوية في كل هذا المركّب الوحيي كــان الإلــه الموحــي الذي كانت صفاته تفرض غالبًا طبيعة أجهزة ووسائل ومناهج الوحي.

11/4/1| وحي رسمي ووحي حر

غير أن هذه العناصر الأداتية أفضت إلى تعديل الطابع البدائي للوحي، بإخضاعه إلى تنظيم منهجي يترع عنه ميزته الأساس، ألا وهو الاستلهام الحر والتلقائي. وقد كان ذلك محتمًا، في اليوم الذي غدا فيه استلهام الوحي وظيفة وراثية. ومنذئذ، صار الوحي الرسمي يميل إلى أن يفقد طابعه الانخطافي، في حين ظل الوحي الحر يحتفظ بهذا الطابع، بتوهج أقل أو أكثر حدة، بحسب البيئات والحقب الزمنية. وصار التنظيم الدولتي والملكي للمجتمعات، يسمح أقل فأقل أن تُسمِع الآلهة صوتها خارج حرم البانثيون (بيت الأرباب) الموضوع في خدمة السلطة المركزية، أو من خلال أفواه أخرى غير أفواه الموظفين المرتبطين بالمعابد وبالقصر[90].

إن الكهانة، التي هي في الأساس ملكة نابعة من استعداد داخلي فطري ومن جبلة متصلة بالتجربة الانخطافية، بل اتصال مباشر بالإله، كان لابد لها أن تنحو منحى جديدًا بفعل التأثير الحاسم للحضارات المستقرة. وقد تطورت وتنوعت الكهانة إلى صناعات عديدة، غدا فيها الوحي وليد المصادفات والقابليات الصدفوية لأعضاء هيئات كهنوتية وكهانية. غير أنه من أجل تغطية هذا النقص في الاستعداد الفطري جرى استخدام محرضات، من كل صنف ولون، بغية الدخول في حالة الوجد والانخطاف[91]. ولم يكن صوت الكهان الأحرار يلقى آذانًا صاغية، إلا في حالة الحرب أو الخطر القومي، أو بناءً على الطلب الصريح من العاهل، حين يصبح فريسة للقلق، فتلتمس السلطة وحيهم حينذاك. ولكن الشعب ذاته لم يكن يتوقف عن وضع ثقته فيهم، وكان هذا بالذات العامل الرئيس في استمرار الكهانة الحرة في الممالك الكبرى.

وخارج المجتمعات المحكمة البنيان، فإن الكهانة، التي كانت لاتزال غير منفصلة عن الكهنوت، بوجه التحديد، لم تعرف الازدهار والتنوع الكبير للصناعات الكهانية المكتسبة بفضل تراكم التجارب الجماعية، وبفضل تدوينها وبفضل الاستمرارية التي كانت مؤاتية لها. ولهذا فإن قوة الوحي كانت تابعة من جهة إلى قوة مصدره، أي الإله الموحي، ومن جهة أخرى إلى درجة استعداد الموحى إليه. والمثال الأكثر إقناعًا والأشد توكيدًا في هذا الصدد هو النبوة الإسرءيلية التي كان منبعها الإيمان بإله واحد، قاهر لكل الآلهة التي كانت تسيطر قبله على أرض كنعان، والتي كان الناطقون باسمها من كبار المتلقين للوحي، الذين كسفوا شمس أسلافهم فوق هذه الأرض ذاتها.

12/4/1] التعبير الشكلي

لم تكن ملكة الكاهن مختلفة كثيرًا عن ملكة الشاعر. ولهذا فإن الشعر والوحي كانا متـرابطين بعمـق منذ البداية. ففي اليونان كانت نبوءات العرافين الأحرار والعرافات مـنظومة شـعرًا بكاملها، كما كان وحي نبيات دلفي كذلك، لزمن طويل[92]. وفي جزيرة العرب كانت اللغة الموزونة الموقعة هي الشكل الذي لا غنى عنه للكهانة النبوئية، في حين أنها لم تكن، في أي مكان آخر، أكثر من زينة تجميلية. أما الأوحية الآشورية التي جرى سبكها على نحو محكم على يد موظفين يجيبون مولاهم، بلغة واضحة، فلم تكن، كمـا يبدو، تحرص على السجع والإيقاع، مع أن لها أسلوبها الخاص[93]. وعلى الغرار ذاته تمامًا كانت الأقوال التي وجهها يهوه إلى البطاركة[94] وإلى موسى[95]، وأحيانًا إلى الأنبـياء[96]، مع أن أوحيتهم قد صُبَّت في قالب شعري ورمزي، تميز بعمق، بسعيه إلى الإيقاع الشفوي وإلى التضاد في الصور[97].

غـير أن أبولون تكلم أيضًا بلغة النثر. كان ثمة إذن، منذ البداية، إلى جانب الوحي المـنظوم شـعريًا وحي نثري ذلك لأن الموحى إليه لم يكن يفترض فيه، دائمًا أن يمتلك الفـصاحة العفـوية والنبرة المستساغة. ومنذ البدء أيضًا كان هناك أسلوب وسط بين الوحـي المنظوم شعرًا والوحي النثري، ألا وهو الأسلوب النثري الموقع، وهو الأسلوب الوحيد الذي مارسه الكاهن العربي.

13/4/1] السجع

يعني السجع، في معاجمنا: التعبير الشكلي للوحي، وقد شاء البعض أن يرى فيه تقليدًا للـشجو المتكرر والمتقطع والرتيب للحمامة[98]، وللترغلة، أو للحنين الطويل والرتيب للـناقة[99]. من المؤكد أن هذه اللفظة تعني في التقليد المأثور، على نحو خاص، ما يتلقاه الكهـان من الوحي[100]، مصوغاً في جمل قصيرة مقفاة، بإيقاع موزون[101]، وبألفاظ قليلة الاستعمال متقعرة وغريبة ومنطوية على سحر خفي.

والحـال، أن الـسجع، بمعناه الأقدم عهدًا كان يعني حالة الوجد والانخطاف، مثلما يظهـر في الأكادية: شيغو (الجذر <ش غ ع>) وفي العبرية <ش غ ع>[102]، وفي العـربية <ش ج ع>. وفي الحالـة الراهنة للنصوص، فإن هذا الجذر في الواقع يعني في الأكاديـة: الهيجان، الغضب الشديد، وعلى الأخص لدى الحديث عن كلب. ولكنه في العـبرية يفـيد في الدلالة على حالة اللاوعي والجنون[103]، وكان يلصق بوجه خاص،

بوصــفه نعــتًا جارحًا بالأنبياء الحقيقيين من أعدائهم[104]. كذلك فإن <ش ج ع> العــربية المعبرة، عادة عن فكرة الشجاعة والجرأة، لاتزال تحافظ في بعض تكويناتها على المعنى القديم ل (المجنون، المعتوه، المختل التوازن)[105].

وهكــذا فإن (سجع) كانت تعني، في الأصل: دخول الكاهن في رعدة، ثم صارت تعني: الوحي الصادر عن هذه الحالة، ثم: الشكل الأسلوبي لهذا الوحي. وواقع أن السجع كــان يمــارس في الأعــم الأغلب من قبل الكهان[106]، وأنه كان مستخدمًا في الصيغ الــسحرية وصيغ اللعنات والتوسلات والطلاسم. وأنه كان من المفترض أن يفهمه الجن والحيوانات[107]، فذلك يشير إلى أن استعماله يرقى إلى عهد طاعن في القدم. كذلك فإن أصــله الــسومري ليس مستبعدًا مادام أن <شوجيتو>، وهو اسم مؤنث، مأخوذ من <شــيجو>، والــذي اقتبسه الأكاديون من السومريين، يعني: عبد المعبد[108] الذي كان ينبغي أن ينشر الوحي في المعبد الذي كان يخدمه.

14/4/1] الرجز

بحسب رأي غولدتسيَر، يشكل السجع ماقبل تاريخ البحر الشعري العربي، ذلك لأن الرجــز الــذي هو البحر الأقدم في العروض العربي، لم يكن بالقياس إلى السجع سوى «إيقاع سجعي منظوم»[109]. يعارض الكونت لاندبيرغ هذا الرأي، ويؤكد أن «الرجز والــسجع قــديمان كلــيهما، إذ أننا نجدهما يسيران في صعيد واحد منذ فجر التاريخ العــربي.كما أن كليهما مختصان بالشعب العربي، سواء في القديم أو في الزمن الراهن. . كذلك فإن هنالك قبائل تميزت بسجعها . .»[110].

إن البحث في دلالة لفظ رجز، يشهد كما يبدو على صوابية رأي الكونت لندبيرغ ذلــك أن الجذر <ر ج ز> في الواقع، غير المعروف في الأكادية، ولكن المؤكد الوجود في لغــات الــساميين المقــيمين غــربًا[111]، يعني، مثله مثل بديله <ر ج س>[112]: الاضــطراب، والقلق، والغضب، والانفعال العنيف الناتج عن التأثيرات الخارجية، مثل الهديــر الــصادر عن الظواهر الجوية، كالريح والرعد والزلزال، وكالنخير الصادر عن الحيوانات الضخمة[113].

على هذا النحو سيعني الرجز، في آن معًا، غضب الإله، وحالة الرعدة في الكاهن الذي هــو ناقــل لهذا الغضب بواسطة الوحي. ومن هنا، يكون من الجائز استنتاج أن الوحي-الرجز كان أساسًا هو وحي الحرب. فقد كان الكاهن على رأس الجيش يستمد من حالة

الانخطـــاف العناصـــر الموزونة للأقوال التي يفترض أنها أقوال الرب، واصفًا المصير المنتظر للعدو، من جهة، وللجبناء من جنده الذين كانوا على وشك التقهقر من جهة أخرى[114].

إن انتماء الرجز إلى العبادة الوثنية، وتعبيره عن الغضب الإلهي، الذي كانت الكوارث هـــي النـــتائج المنطقية والمحتومة له داخل الفكر القديم، قد أثبته القرآن من خلال استعماله للمـــشتقين (رجز) و(رجس) اللذين يشيران إلى الجراح الأليمة التي حلت بمصر: ﴿ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن . . الآيـــة﴾ (7: 134) وإلى صواعق الله التي دمرت قرية لوط: ﴿إنا منزلون على أهل هذا القرية رجـــزًا من السماء . . الآية﴾ (34/29) وإلى عقاب الظالمين والفاسقين ﴿فأنزلنا على الذين ظلموا رجزًا من السماء بما كانوا يفسقون﴾ (59/2) (162/7، 5/34، 11/45) ويشيران أيضًا إلى رجـــز الـــشيطان، وسواس الشيطان ﴿. . ويذهب عنكم رجز الشيطان . .﴾ (11/8) بوصـــفه (غـــضبًا إلهـــيًا). فالرجز يعني هنا، كما يبدو، بأن الله يتخلى عن البشر لآلهتهم القديـــة[115]، الشياطين، الذين كانوا يرهقونهم بالفقر والمصائب. من هنا فإن الرجز يغدو مرادفًا للرجس وعبادة الأوثان. كما يميِّز الرجز مظاهر عدة كعبادة الأوثان وشرب الخمر والأنـــصاب المقدسة والتكهن بالأزلام[116] ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾[117](5/ 90). وكذلك شرب الدم وأكل لحم الحيوانات الميتة، ولحـــم الخنزير ولحم الأضاحي المقدمة للأصنام[118] ﴿إلا أن يكون ميتة أو دمًا مسفوحًا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقًا أهل لغير الله . . الآية﴾(145/6). والمشركون أنفسهم لقبوا بالـــرجس ﴿. . فأعرضوا عنهم إنهم رجس . . الآية﴾(95/9). كما أن استهزاءهم بكلام الوحي يقوي الوثنية في نفوسهم ﴿وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسًا إلى رجسهم.. الآيـــة﴾ (125/9). وقـــد طلب الرسول من زوجاته، بسبب المكانة الرفيعة التي يتمتعن بها بالقـــياس إلى النساء الأخريات بأن يتخلصن كليًا وعلى نحو كامل من سطوة الوثنية، حتى لا تعود أسرة النبي إلى إظهار أية علاقة بالشرك، وتكون في طهارة مثلى، ﴿ولا تبرَّجن تبرج الجاهلية الأولى . . ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا﴾[119] (33/33).

يـــوحّد القرآن بقوة بين عبادة الأصنام والنجاسة حيث إن المشركين هم على السواء رجس (95/9) أو نجس[120] ﴿إنما المشركون نجس . . الآية﴾ (28/9). كذلك فإن لفظة نجـــس تنتمي أيضًا إلى المفردات الشعائرية للوثنية السامية. والواقع أن <ن ج س> التي يعادلهـــا في الأكاديـــة <نجاسو>، وفي العبرية <نيجيش> تعبر عن علاقات الإنسان بالإلـــه، وهي علاقات مادية ومباشرة تتكون من الدخول إلى المعبد والدنو أو ملامسة الرموز الإلهية، واستعمال وسائل العبادة، وممارسة البغاء المقدس[121].

من هذا الاتصال المباشر بالمقدس نشأت التعاويذ والحجب (أنجاس)، ونشأت كذلك الـصفة الـتي ألصقت بالكاهن أو العراف أو المشعوذ الذين يوزعون هذه التعاويذ أي: المنجِّس، والتي هي أحيانًا مرادفة للكاهن، وأحيانًا مرادفة للمعوِّذ[122].

مـن الممكن إذن الاستنتاج بأن سَجَع ورَجَز كانا يعنيان الفكرة ذاتها تقريبًا، أعني: حالة الوجد والانخطاف والوحي الذي ينتج عنها، والتعبير الشكلي عن هذا الوحي[123]. غير أن الرجز اكتسب شيئًا فشيئًا معنى أكثر خصوصية، هو وحي الحرب. ومن هنا فقد افترق أكثر فأكثر عن وظيفة الكاهن لكي يقترب مزيدًا من الاقتراب من وظيفة الشاعر، واللـتان كانتا موحدتين في البدء في شخص واحد[124]. غير أنهما تمايزتا تدريجيًا، مادام منبعا إلهامهما متباينين. بهذا المعنى سيكون من الممكن القول إن الرجز كان أصل الشعر الدنـيوي، في حين ظل السجع نمط تعبير العراف الذي كان على الدوام أيضًا شخصًا محافظـاً مـثله مـثل الكاهن الديني الذي تماهى معه في الغالب، ولاسيما في المجتمعات الأضعف بنيانًا، وبوجه خاص في الجماعات البدوية.

15/4/1| هل السجع والرجز خصوصيتان للشعب العربي؟

حول هذه النقطة، بدا الكونت لندبيرغ أكثر قربًا من الحقيقة من غولدتسيهر. ولكنه هـنا ذهـب بعيدًا جدًا كما يبدو لنا حين أكد أن السجع والرجز (خاصان بالشعب العـربي). والحال أننا مهما أوغلنا بعيدًا في تاريخ الحضارات المعروفة لنا، لا يمكن إلا أن نلاحـظ هيمنة الوزن والإيقاع في اللغة الكهانية، وعلى الأخص في اللغة الوحيية. وما يخـص الـشعوب الهندو-أوربية فإن هذه الواقعة مثبتة من خلال الشكل المنظوم شعريًا للوحي اليوناني، وقد أكدها آ بواسييه بخصوص الإتروسكيين والحثيين.

تـبدو بيانات العرافين الإتروسكيين، يقول لنا بواسييه، خاضعة لأشكال عروضية، على غرار بعض الكارمينات الإيطالية[125]. ولدى الحثيين، فإن التكهنات الطيرية كانت كما يبدو نثرًا موزونًا. إن أجوبة العرافين الحثيين، إن لم يكن ذلك سرابًا ووهمًا، يضيف بواسـييه، كان لها إيقاع النصوص الشعرية المغناة (الكانتيلين)، ترجيعات رتيبة، موزونة على إيقاع خفق أجنحة الطيور الكبيرة التي كانت تغيب في الأفق[126].

وفيما يخص الحضارات السامية، فمع امتلاكنا أدب ثري قديم، لا يمكننا، بالنظر إلى محـتوياته وخصوصياته الأسلوبية، أن لا نصفه ب(الشعري). ونحن ما نزال نجهل سائر العروض القديم وطرائقه.

ولكـــن من المرجح أن (العروض) الذي كان معروفًا في حقبة قديمة للغاية في الفضاء السامي، لم يكن في الأصل سوى ظاهرة إيقاعية. والحال فقد صار مثبتًا، وعلى الأخص، على يد جيركو[127] بأن هذه الظاهرة كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمصطلح الكهاني في تجلياته القديمة الأشد تأكيدًا.

إن الوحـــي شعرًا، والوحي نثرًا، قد تقاسما كلاهما كتب العهد القديم الأقدم عهدًا. فحـــين نقـــرأ بإمعان اللعنة التي صبها نوح على كنعان (التكوين 9 :/25) والبركة التي مـــنحها إسحق ليعقوب (التكوين 27: 28) ونبوءته من أجل عيسو (التكوين 27: 39) والتي جاءت كلها على شكل وحي، نلاحظ فيها نوعًا من التماس الوزن والإيقاع، ما يقـــربها مـــن الـــسجع العربي[128]، والملاحظة ذاتها يمكن أن تنطبق على نبوءة يعقوب (الـــتكوين 49: 1-17) وعلى نحو خاص، على وحي (بلعام بن بيئور العراف الذي كان يمـــارس البيتوراه)[129] أي: التكهن عن طريق مراقبة الثيران الذبيحة، والذي يقع موطنه ءرص بني عمو> = أرض بني عمو، على ضفة النهر (سفر العدد 22–24).

مـــن دون الرغبة في التلبث عند الأوحية التي سنسوقها الآن على سبيل المثال، لنلق الـــضوء علـــى نحو عابر، على التوازي الوزني والدلالي، في آن معًا، حيث يهيمن الأول بيـــنهما: (العـــدد 23: 17–10): (آرام) و(جبل الشرق) (يعقوب) و(إسرءيل) (اللعن) و(الغـــضب) (ذروة الـــصخور) و(قمة التلال) (الرؤية) و(التأمل) (يسكن وحده) و(لا يُحسب بين الأمم) . . إلخ.

إن خواص السجع موجودة أيضًا في أناشيد موسى (51: 32) مثلما في البركة النبوية (التثنية 33) مع أننا هنا إزاء شعر يبدو تعبيره أكثر تطورًا، ومع أناشيد دبورة (القضاة 5) وأناشيد حنة (صاموئيل الثاني 1–10) فإن هذا اللون الشعري يشكل مرحلة بين السجع البدائـــي والأسلوب المنقح والمزخرف للمزامير، وللوحي النبوي لإشعيا ولإرميا ولأنبياء إسرءيل الآخرين[130].

16/4/1] قدم عهد السجع

من مجموع هذه الملاحظات عن التعبير الشكلي للوحي السامي، تبرز خلاصة ليست مغالـــية بالتأكيد، تقوم على قدم السجع العربي، وعلى انتمائه إلى الوحي الانخطافي لدى أقدم طبقات الشعب السامي.

وإذا كانت الأوحية المسجوعة التي نسبها التقليد الإسلامي إلى كهان أو إلى كاهنات ماقـــبل الإسلام، مثلما يرى ر بلاشير عبارة عن: تلفيقات أكثر أو أقل نجاحًا[131]، فإن

هذا لا يلغي استخلاصنا السابق لأن الملفقين قلدوا بالطبع نموذجًا انتقل عبر تقليد كهاني متواصل، من جيل إلى جيل. والواقع أننا إذا كنا نرفض القبول بوجود مثل هذا التقليد، فلـــن نتمكن من فهم اتهام مشركي الرسول، حين قارنوا انخطافاته.ووحيه ونثره الموزون بانخطافات ووحي ونثر الكهان والسحرة والشعراء في جزيرة العرب القديمة[132].

علـــى هذا، فإن مضمون الوحي لا يهمنا، ولكن ما يستوقفنا، على نحو خاص، هو تعبيره الشكلي، ومصطلحه الخاص، وغموضه المنشود، وظروفه المحدِّدة، وطبيعة الكهان المتلقين للوحي وأحوالهم، ومصادر وحيهم.

سيكون من العبث وضع قائمة لكل الأوحية العربية الموزعة في ثنايا الكتابات السيرية والتفسيرية والتاريخية والأدبية[133]. ونحن سنأخذ، فقط، بعضًا منها ترقى إلى أزمنة قديمة في الـــتاريخ العربي، وتبرز السمات التي يمكن أن تسعفنا في العثور على الملامح الرئيسة للنموذج البدئي.

17/4/1] موضوعات الوحي عند العرب

أحصى فلهاوزن بإيجاز موضوعات الوحي العربية[134]، مبرزًا التفاصيل التالية: «تعوّد الكهـــان على أن يحتجبوا لحظة الكشف، ومن هنا جاء اسم (ذو الخمار) الذي أُعطي للعديـــد مـــن أصـــحاب الرؤى والكشف[135] . . وهم يستخدمون الشكل الشعري للـــسجع: جمـــل قصيرة ومتوازية، كل أربع إلى ست منها تقريبًا، موحدة القافية، ولها ديمـــومة زمنية[136] . . ولهذه الجمل [في الوحي القرآني] طريقة تتمثل في أن تُظهر هي ذاتها[137]، استغرابها وحيرتها 'ما أدراك' إزاء رؤاها وكلماتها الغريبة . . ﴿وما أدراك ما الحاقة﴾ (69: 3) ﴿وما أدراك ما سقر﴾ (74: 27). وهي تبدأ عن عمد بصيغ القسم[138]. فتُقـــسِم بالشمس ﴿والشمس وضحاها﴾ وبالقمر، ﴿والقمر إذا تلاها﴾ (2/91) (32/74) (18/84) وبالنجوم (1/53) (1/86) وبالمساء[139] والعصر . . والشفق[140] . .، وبالغيوم (2/51) وبالـــرياح (1/51) (1/77) وبالجـــبال[141] والطور . .(2/95) وبالأنهار (3/51) وبالنـــبات والـــتين والـــزيتون (1/52) وبالحيوانات (1/100)، وخارج الوحي القرآني بالعقعـــق(؟) والحمامة (؟). والذئب والضفدع[142]. أما نلْدكه، فلم يحص منها سوى المواقع[143] وعلامات الطرق[144]، والحيوانات(؟)، والطيور(؟) والنهار في الوحي القرآني (3/91) (2/92) واللـــيل في الوحـــي القرآني (33/74) (17/84) (4/91) (1/92) (2/92) والـــنور والظلمة[145](؟) والشمس والقمر والنجوم والسماء في الوحي القرآني (7/51) (1/85) (1/86) (5/91) والأرض[146] (12/88) (6/91)

18/4/1] الصلات مع السور القرآنية القديمة

اصطنع هذان المؤلفان (فلهاوزن ونلدكه) نموذجًا للوحي العربي وفقًا لأقدم السور القرآنية، وكانا شديدي الاقتناع بأن محمدًا استخدم أسلوب الكهان الموحى إليهم في جزيرة العرب، والذي تغوص جذوره في التقليد السامي الأشد قدمًا. غير أنه من بين آيات القسم القرآنية، كان بعضها مميزًا بالتصورات النبوئية وبالتصورات حول نشأة الكون، وحول الأخرويات في التوحيد الإسلامي، مثل الآيات: (1/37، 1/52، 1/36، 1/38، 2/43، 2/24، 1/50، 1/68، 2,1/74، 2/85، 7/91، 1/51، 1/77، 1/79، 1/100).

وكان هناك من ثم في القرآن، تكييف للوحي، وفقًا لمتطلبات المفاهيم الجديدة التي كان خليقًا أن يعبر عنها هذا الوحي. تكييف كان لا مناص منه، لاسيما أن النبي كان عازمًا على التحرر من كافة الأشكال الوثنية المثيرة للشبهة لكي يبرز أصالة رسالته وتعاليها.

ومن هنا، ومع أن رؤية النبي للكون المخلوق والتي قدم البينة عليها بأبهة كبيرة، قد عبرت بالأشكال الأسلوبية للكهانة العربية، فإن روح تلك الأشكال ومصطلحاتها التي كان لابد لهامن أن تخضع لتعديلات جوهرية، لا تتيح لنا أن نتبين النموذج البدئي لتلك الأشكال، والذي كان خليقًا بالطبع أن يكون أكثر بساطة بكثير من الناحية الشكلية، وأشد فقرًا من الناحية التصورية، أي: بتلك الطريقة التي كان البدوي ينظر فيها نظرة مجملة وسريعة إلى الإله الموحي، ويشكل فكرة هزيلة عنه.

19/4/1] نماذج من الوحي

يبدو أن أقدم وحي عربي احتفظ به المأثور العربي هو الوحي الذي كان في أصل الإصلاح الذي أُدخل على عبادة الأصنام في وسط جزيرة العرب. فقد تلقى المصلح الخزاعي عمرو بن لحي (أواسط القرن الثالث) بواسطة رائيه، واسمه أبو ثمامة، الوحي التالي[147]:

1/19/4/1] وحي عمرو بن لحي

(عجِّل بالمسير والظعن من تهامة بالسعد والسلامة، قال، (أي: عمرو)، جير ولا إقامة، قال، أي الوحي، ائت ضف جدة تجد فيها أصنامًا معدة، فأوردها تهامة ولا تهاب[148]، ثم ادع العرب إلى عبادتها تجاب).

إن هـــذا الوحي الذي كانت أجزاؤه الثلاثة منسقة في ثلاثة أوزان، يماثل في اعتداله وإيجـــازه ووضوح ألفاظه أقدم أمثلة الوحي السامية التي نعرفها[149]. وسواء أكان أسلوبه تاريخيًا أم لا، فإن هذا الأسلوب المتحرر من كل تصنع، ومن كل لبس، يشهد على قدم عهـــده. فهو يرقى، في رأينا، إلى أول مجموعة من أمثلة الوحي القديمة التي بقي لنا منها القليل من الشواهد[150].

أمـــا المجموعة الثانية، والمؤكدة على نحو أفضل، فكانت مرتبطة بأحداث لا يمكن أن تكـــون تاريخيـــتها موضع شك: والمقصود هنا، من جهة، انهيار سد مأرب[151] الذي صورت الأسطورة أن النبوءة القديمة حوله، كانت هي السبب في اندفاع القبائل القديمة للخـــروج من جنوب غربي الجزيرة إلى وسطها وشمالها. ومن جهة أخرى، الحروب بين القبائل العربية والفرس.

2/19/4/1] وحي طريفة الكاهنة

إن الوحي الأكثر شهرة من هذه المجموعة هو الذي نسب إلى طريفة الكاهنة، والذي نقلـــته إلى زعـــيم قبيلتها، عمران بن عمير، من قبيلة كهلان بن سبأ، وكان هو أيضًا كاهنًا، حول انهيار سد مأرب الوشيك[152]. قالت له طريفة: والنور والظلماء، والأرض والسماء، إن الشجر لتالف، وسيعود الماء لما كان في الدهر السالف[153]. قال عمرو: من خبّـــرك بهذا؟. قالت: أخبرني المناجذ، بسنين شدائد، يقطع فيها الولد الوالد[154]. قال عمـــرو: وما ترين ذلك؟. قالت: هي داهية ركيمة، ومصائب عظيمة، لأمور جسيمة. قال عمرو: ما هذا يا طريفة؟. قالت: هو خطب جليل، وحزن طويل، وخلف قليل[155]. قـــال عمرو: وما علامة ذلك؟. قالت: تذهب إلى السد، فإذا رأيت جرذًا يُكثر في السد الحفر[156]، ويقلب برجليه من الجبل الصخر، فاعلم أن النقر عفر، وأنه وقع الأمر. قال: ومـــا هـــذا الأمر الذي يقع؟. قالت: وعد من الله نزل، وباطل بطل، ونكال بنا نزل. فانطلـــق عمرو إلى السد فإذا الجرذ يقلب برجليه صخرةً ما يقلبها خمسون رجلاً. فرجع إلى طريفة فأخبرها الخبر. فقالت له طريفة: إن من علامة ما ذكرت أن تجلس في مجلسك بـــين الجنتين، ثم تأمر بزجاجة فتوضع بين يديك، فإنها ستمتلئ من تراب البطحاء، من ســـهلة الوادي ورمله. فأمر عمرو بزجاجة، فوُضعت بين يديه، فلم يمكث إلا قليلاً حتى امـــتلأت من تراب البطحاء[157]، فذهب عمرو إلى طريفة، فأخبرها بذلك، وقال: متى ترين هلاك السد؟. قالت: فيما بينك وبينه السبع سنين[158].

أيًا كان الرأي الذي نتخذه عن أصالة هذا الوحي وعن صدق هذه الحكاية التي أنشأت علاقة السبب بالنتيجة، بين خراب سد مأرب والهجرة نحو الشمال التي قامت بها القبائل اليمنية؛ يظل من الثابت أن الشكل الأسلوبي لهذا الوحي، ومحتواه الدلالي، يتطابق فعلاً مع شكل ومحتوى الوحي السامي.

فهو إضافة إلى وزنه وإيقاعه، يشتمل، من جهة، على وصف للحدث القادم، ومن جهة أخرى، على العلامة التي تشهد بالصدق على أقوال الموحى إليها[159]. إن تطور الحكاية بهذا النحو لا يمكن أن يكون مقتبسًا من القرآن، لأنه غير معروف فيه، ومن جهة أخرى، فإن الموحى إليها وعبر الحوار، تعرض الوحي معطية له ثلاثة أشكال تذهب من الأكثر غموضًا إلى الأشد وضوحًا[160].

3/19/4/1] وحي آخر لطريفة

هذه الطريقة ذاتها، يمكن تطبيقها على وحي آخر لطريفة[161]. ففيما كانت طريفة تتقدم قبيلتها، خزاعة، المتجهة شطر مكة لإقصاء الجرهميين عنها، قالت لهم لما قاربوا مكة: وحق ما أقول، وما علّمني ما أقول إلا الحكيم[162] المحكَّم[163]، ربّ جميع الأمم من عرب وعجم. فقالوا لها: ما شأنك يا طريفة؟. قالت: خذوا البعير الشدقم[164]، فخضبوه بالدم، تكن لكم أرض جرهم، جيران بيته المحرم.

من الواضح أن توحيد الرب في هذا الوحي يتنافى مع وثنية خزاعة. غير أن وجود كاهنة على رأس القبيلة المتجهة نحو الحجاز يظل قريبًا من الحقيقة، وأن تبلغهم بوحي في تلك المناسبة فليس فيه البتة ما يثير الاستغراب. غير أن هذا الوحي لابد أن يكون قد تعرض لتعديل الذين دونوه. وحتى لو كان هذا الوحي مختلقًا بالكامل، فإنه يكشف عن حالة ذهنية مألوفة لدى العرب القدامى يكون من التعسف نكرانها.

4/19/4/1] وحي كاهنة بني إياد

لم تتصرف كاهنة بني إياد، إبان حربهم مع الفرس، على نحو مختلف عن طريفة ذلك أنها، من خلال وحي تلقته ينطوي على إشارة، زفت النصر لأبناء قبيلتها، وهي تسجع لهم: إن يقتلوا منكم غلامًا سلمًا، أو يأخذوا ذاك شيخًا همًا، تخضّبوا نحورهم دمًا، وترووا منها سيوفًا ضُمًا. وما أن قتل الفرس غلامًا واستولوا على الإبل التي كان يرعاها حتى تكبدوا هزيمة مرة على يد بني إياد، في خاتمة النهار[165].

5/19/4/1] وحي كاهن بني أسد

أعلن كاهن بني أسد، عوف بن ربيعة بن عامر، عشية مقتل حجر ملك كندة، ووالد الشاعر امرؤ القيس[166]، عن وحي تلقاه: مَن الملك الأصهب[167]، الغَلاّب غير المُغلَّب، في الإبل كأنها الربرب[168]، لا يعلق رأسه الصخب، هذا دمه ينثعب، وهذا غدًا أول من يُسلب. قالوا: من هو يا ربنا؟. قال: لولا أن تجيش نفس جاشية، لأخبرتكم أنه حُجر ضاحية[169].

ومع أن صور هذا الوحي أقل غنى، وتعبيره أدنى شاعرية، فهو يندرج ضمن السياق الوحيي السامي. ونحن نجد فيه منهج التفكير ذاته، وبنية الفكر ذاتها التي وجدناها في بعض أمثلة الوحي الأقدم عهدًا لإشعيا التي تصف قوة العدو والمصير المفجع الذي كان ينتظره.

ففي الوحي الذي تلقاه إشعيا بشأن الآشوريين (17: 12-14) مثلاً، يصف النبي في المصراع الأول من أحد الألواح، دمدمة الأمم اليائسة تجاه الغزاة: مثل قش الآكام أمام هبوب الرياح، وفي المصراع الثاني يعلن، عبر لعبة تضاد، نهاية الكابوس: عند المساء، هوذا الذهول، وقبل الصباح، لم يبق منهم أحد، ذلكم هو نصيب الذين ينهبوننا، مصير أولئك الذين يعرّوننا.

إن الحوار، المتواتر في أسلوب الوحي العربي، يجد مثاله في هذا الوحي الجميل لإشعيا (21: 11-12) ضد أدوم: يصيحون بي من السعير: أيها الحارس، أين وصل الليل الآن، أيها الحارس، أين وصل الليل الآن؟. فيجيب الحارس: النهار يأتي والليل أيضًا، إذا رغبتم أن تسألوني فاسألوني، عودوا مرة أخرى[170].

ثمة إشارة كاشفة، تتعلق بمؤلفي السيرة النبوية. فقد كانوا يوردون في مؤلفاتهم، من دون قيود، أساليب الوحي، ليس فقط في الجزء الذي خصصوه للوحي الذي سبق القرآن[171]، بل وأيضًا في قصص الحروب التي نشبت بين الجماعة الإسلامية الفتية والمشركين العرب.

في هذه الحالة الأخيرة فإن وجود مثل هذا الوحي لم يكن مستحيلاً، لاسيما أنه كان منسوبًا إلى كهان مشركين، وأنه ينسجم تمامًا مع المناخ النفسي الذي خلقته تلك الحروب التي تختلف كثيرًا عن تلك التي كانت تدور سابقًا. فلا شيء يثير الدهشة في أن تكون غيطلة[172] كاهنة بني سهم قد نطقت بكلام أوحاه صاحبها الجني إليها، بألفاظ غامضة لم يفهمها القرشيون، حول المعركتين الداميتين بدر وأحد[173]. ففي الليلة الأولى

قـــال لها: «أدر ما أدر[174]، يوم عقر ونحر»، وفي الليلة الثانية قال لها: «شَعوب (أي: المنية) ما شعوب، تُصرع فيها كعب[175] الجنوب»[176].

6/19/4/1] وحي كاهنة بني غنم

كـــذلك، فما من شيء يتناقض مع كون كاهنة بني غنم، أحد أفخاذ بني حدس، قد ثـــنت رجالهـــا عـــبر وحي تلقته عن قتال جيش النبي الشديد البأس يوم غزوة مؤتة[177] «أنذركم قومًا خزرًا، ينظرون شزرًا، ويقودون الخيل بترًا[178]، ويهرقون دمًا عكرًا»[179].

يمكن لمضمون هذين المثالين من الوحي مثلما لأسلوبهما أن يشهدا لصالح أصالتهما، وعلى الأخص حين نقارنهما مع المجموعة الأولى من أمثلة الوحي الواردة في السيرة، والتي صـــدرت علـــى لسان شخصيات تاريخية وأسطورية، حول المصائر المستقبلية للرسول، وأمجـــاد الهاشميين وانتصار الدين الجديد. إن التناغم الرفيع لأمثلة الوحي تلك والمفردات الـــنادرة الاســـتعمال التي تحفل بها، تمتلك إيقاعًا مثيرًا للبلبلة، يسوغ الرأي الذي كان لامـــانس من أشد المدافعين عنه، والذي يعد هذه المواد بوصفها مواد ملفقة ومختلقة من أجل «ملء فراغ ماقبل التاريخ الإسلامي»[180].

7/19/4/1] وحي شق وسطيح

ثمـــة، بـــوجه خـــاص، حالة من أمثلة الوحي منسوبة إلى عرافين أسطوريين هما شق وسطيح، اللذان نطق كل منهما بوحي مشابه للآخر، لدى تفسيرهما لرؤيا، رآها ربيعة بن نـــصر، ملك اليمن، حول نبي ستدوم مملكته إلى آخر القرون[181]. ، ويستشف من ألفاظ هذا الوحي، مثلما من مفاهيمه، بأنه ذو استلهام إسلامي واضح. ولا يختلف الأمر كذلك، مـــا يخص الوحي المنسوب إلى شافع بن كليب الذي أبلغ تبّع بالحدث ذاته[182]، مثلما ما يـــتعلق بنبوة ملك اليمن سيف بن ذي يزن، المزعومة[183]. ما من سبيل إلى المقارنة، سواء أمـــن الناحية الأسلوبية أو المفاهيمية، بين هذه المعارضات الإسلامية وبعض نماذج الوحي الوثني التي ذكرناها سابقًا، بوصفها الأكثر قربًا إلى النموذج البدئي للوحي العربي.

20/4/1] أنواع الوحي

تحدثنا حتى الآن عن الوحي المنطوق بلسان وسيط إنساني، يعاونه على نحو مضمر أو صريح روح من الأرواح. ولكن يحدث أن يُسمع الموحي صوته من دون وسيط، إما عبر

صوت يتردد في الليل فقط، وذلك هو الوحي المسمى هاتفًا، وإما من خلال وثن، وتلك هـــي الهمهمة، وإما عبر استحضار أرواح الأموات، الوحي الصادر عن روح الميت، أو على نحو أكثر تحديدًا عن طريق النظر إلى جماجم الموتى وعظامهم[184]، وإما، أخيرًا، عبر تأويـــل ســـلوك كائنات حية أو جامدة، وذلكم هو الاقتراع وتفسير الأحلام، وسائر الطرق المشابهة.

ثـــبَّت الأدب التقلـــيدي هذه الأشكال البديلة من الوحي جميعها، غير أن بعضها لم يستخدم إلا ذرائعًا للإعلان عن قدوم نبي الإسلام، وهو ما يجعلها مشبوهة على الفور. ومـــع ذلك فإنها لم تكن من دون نفع، مادامت قد بيّنت، مع كل شيء، أن العرب قد عـــرفوا هذا النوع من الأوحية الذي لا يمكن أن يكون ابتكارًا خالصًا وبسيطًا من أدب الوعظ الأخلاقي والنوادري.

ولمـــا كـــنا قد ذكرنا هذه الوقائع فيما سبق[185]، فلنكتف الآن بوضعها، باختصار ضمن السياق الكهاني السامي في الإطار الذي تنتمي إليه.

1/20/4/1] الهاتف

إن للهاتف، بادئ ذي بدء، أصلاً موغلاً في القدم حيث إن المعجم العربي لا يتيح لنا أن نتبينه. وهو يبدو، في الواقع، في شكل الجذر العبري <ن ط ف>[186]، بمعنى (قطر، رشـــح) بإزالـــة تفخيم الطاء[187]. وفي هذه الحالة سيكون فعل (هتف)، غير المعروف خارج اللغة العربية، إنشاءً اسميًا من هاتف.

وبـــناءً على ذلك، فإن <هطّيف> العبرية[188] هي المعادل ل<هينابي>، أو على الأقل تكملتها، إذ إن هذين الفعلين يصفان تأثيرات الانخطاف التي يكون الوحي ثمرة لها. وفي الحالة الراهنة للنصوص فإن الفعل الأول من هذين الفعلين يعني «صرخ عاليًا، أوصل كلامـــه إلى مكان بعيد»، وأما الثاني فيعني: تنبّأ[189]. غير أن من الممكن جدًا أن يكون هـــذان الفعلان في الأصل معبرين عن طورين مختلفين من أطوار الانخطاف: الدخول في الـــرعدة، وحالـــة الانسحاب وتلاشي السيطرة التي كان يشهدها الموحى إليه حينئذ. وســـتتجلى هذه الحالة بوجه خاص، من خلال سيلان اللعاب، وتركه يسيل قطرة قطرة مـــثلما يقتضي المعنى الأساسي ل<نَطَفَ>[190]. وهذه الحالة يمكن أن تنتج من تعاطي المخـــدرات الـــناتجة عن النباتات المخدرة، والتي تخلق حالة الذهول[191] مثلما يحملنا على الاعـــتقاد اســـتعمال هذا الفعل، من جهة بمعنى "قطر"، لدى الحديث عن الخمر الجديد (عاموس 9: 13 يوئيل 4: 18)، ومن جهة أخرى بمعنى حالة الذهول لدى الأنبياء الكذبة

(ميخا 2: 6، 11). فمن أجل أن يخفي هذا الناطق بالوحي عن عين من جاء يستثيره مشهد ذهوله المطلق العنان بتأثير المخدر، وليوحي بذلك نوعًا من الثقة، فهو يستطيع أن يقصي نفسه ويهتف من بعيد بوحيه، وهو ما يتفق مع تعريف الهاتف بالعربية «تسمع صوتًا ولا ترى أحدًا»[192].

وهكذا، فإن الوحي اللاشخصي للهاتف سيُنطق به في الأصل من خلال حالة ذهول مخفيّة أو من وراء حجاب. وبسبب أنه كان غير مرئي، فسوف يختلط بسرعة مع روح[193].

2/20/4/1] الهمهمة

على غرار وحي الهاتف، فإن الهمهمة هي أيضًا صوت كاهن محتجب عن أنظار من يطلب مشورته. يشرح لنا الجاحظ بسخريته وخيبة أمله المعهودتين: «وفي بعض الرواية، أنهم كانوا يسمعون في الجاهلية من أجواف الأوثان همهمة، وأن خالد بن الوليد حين هدم العزّى، رمته بالشرر حتى احترق عامة فخذه، حتى عاذه النبي[194]. وهذه فتنة لم يكن الله تعالى ليمتحن بها الأعراب وأشباه الأعراب من العوام، وما أشك أنه قد كان لسدنة حيل وألطاف، لمكان التكسب، ولو سمعتَ أو رأيتَ ما أعدَّ الهند من هذه المخاريق في بيوت عباداتهم، لعلمت أن الله تعالى قد منَّ على جملة الناس بالمتكلمين الذين قد نشؤوا فيهم.

وقد تعرف ما في عجائز النصارى وأغمارهم[195] من الافتتان بمصابيح كنيسة قِمامة[196]، فأما علماؤهم وعقلاؤهم فليسوا بمتحاشين من الكذب الصرف والجراءة على البهتان البحت. وقد تعودوا المكابرة حتى دربوا بها الدرب الذي لا يفطن له إلا ذو الفراسة الثابتة والمعرفة الثاقبة»[197].

هذه الهمهمة التي يتحدث عنها الجاحظ[198] تطلق أصواتًا تحاكي أصوات العديد من الحيوانات والطيور والزواحف وسائر الصيحات البحاء والغائرة[199]، وهي تستخدم، من بين أصوات أخرى، زئير الأسد[200]، وصدى الريح حين تهز أعواد القصب[201]. ويتفق أن تنتمي الهمهمة إلى دائرة الاسم السامي <ناهاما>[202]. وهو ما يظهر على نحو محسوس على الأخص في الاسمين العبري والسرياني المطابقين ل<ناهاما>[203]. ربما كان علينا هنا أيضًا أن نجعل لأحد مشتقات الجذر القديم <ن هـ م> والذي خرج منه أيضًا الجذر العبري <هـ م م>، بمعنى: الهياج، تضليل الجيش، الفزع[204]، أن نجعل له معاني تعبر عن التأثير الذي يحدثه، حسب الظروف، صوت الموحى إليه عبر الصنم، أو من داخل الصنم. ضمن هذه الشروط فإن صنم قبيلة مزينة (نُهُم)[205] ربما كان مهمهمًا.

إن مـــا يمـــنح قـــيمة وحيـــية مؤكدة لهذا الجذر <ن هـــ م> هو تماثله البدئي مع <نـــأم>، حـــيث يسقط حرف الهاء من النطق، بتأثير اللهجة المحلية. وهكذا، فإن ما يـــسمى (نأمة الله) في اللغة العربية، هي صوت مبهم قابل لأن يكون صوت الإله، الذي يكون مزمجرًا مثل صوت الأسد، أو هامسًا مثل صوت القوس[206].

والحـــال فقـــد كـــان هذا الفعل <ن هـــ م> هو المستعمل في العهد القديم بمعنى: الوحي، سواء أكان وحي يهوه أو وحي النبي[207]. وحتى أقوال الشاعر الموحى إليه من الإله تندرج ضمن هذا اللفظ[208].

في هـــذا السياق السامي، على الأرجح، يتوجب ربط هذا اللفظ الذي يعني الوحي، أي: الإلهـــام، من (الجذر <لام>) بإبدال النون لامًا، لأن هذا اللفظ، من وجهة النظر السامية يوجد منفردًا تمامًا داخل باب المعجم المخصص ل<ل هـــ م>[209].

وهكـــذا ينبغي أن تعني الهمهمة: صوت الإله الهامس أو المزمجر، بحسب الأحوال، في أذن الموحى إليه، وصوت هذا الأخير المقلد لصوت الأول[210].

لقـــد أنـــبأت الأوحية المهمهمة جميعها، مثل أوحية الهاتف، عن قدوم نبي الإسلام. وأكثرها شهرة هي الأوحية المنسوبة إلى الجَلْسَد[211] وسُواع[212]، وعَتَر[213]. وثمة رموز لآلهة (أحجار وأشجار ومياه مقدسة) لم يحتفظ لنا المأثور الإسلامي بأي وحي منها من هذا النوع[214].

في المقابـــل فإن هذا المأثور جعل حيوانات ذبيحة تتكلم أمام الأصنام مثل البقرة التي ذبحهـــا ســـعيد بن عمر الهذلي أمام سواع[215]، أو العجل المذبوح أمام أحد الأصنام، والـــذي يروى أن عمر بن الخطاب[216] سمع وحيًا صادرًا عنه، أو البعير الذي ضُحِّي به في بوانا[217].

[3/20/4/1] استحضار الأرواح

لا يبدو أن جزيرة العرب قبل الإسلامية قد عرفت الوحي باستحضار الأرواح، مثلما ظهر في المشهد الشهير في <عين-دور> (صاموئيل الأول 28: 7). لم يكن لدى العرب قط ما يماثل الألفاظ الأرواحية العبرية[218] سوى عبارة (أهل الأرض)، التي تُفسَّر، عادةً بهـــذا المعنى[219]. ولأول وهلة، فإن هذا التفسير، الذي جرى تسويغه في الأكادية بلفظة <أرصاتو>، وفي العبرية بلفظة <أريص>، واللتين تعنيان، ضمن أمور أخرى، (العالم السفلي)، يفرض نفسه، كما يبدو، لاسيما أنه يعني في الفلكلور العربي وحتى أيامنا هذه، الجن المقيمين تحت الأرض[220]، كما هو شائع.

إن أقدم ذكر لهذه العبارة يرقى إلى ابن هشام[221]، ولكن السياق الذي وردت فيه لا يرجح مغزى الوحي الأرواحي الذي أُعطي لها. والواقع أن الموضوع في نص لابن هشام يتعلق بدليلين اثنين قدمهما النبي محمد على صدق رسالته، الأول: أنه طرح أرضًا، مرتين، رُكانة المطّلبي، الرجل الأشد قوة في قريش. والثاني، أنه أمر الشجرة أن تتقدم نحوه ثم تعود إلى مكانها. ولشدة دهشة ركانة مما أحس به ورآه، فقد عاد إلى قومه وقال لهم: يا أبناء عبد مناف، ساحروا بصاحبكم أهل الأرض، فوالله ما رأيت أسحر منه قط[222]، كما لو أنه يقول لهم: إن لديكم أعظم ساحر على سطح الأرض.

غير أنه من الممكن إعطاء هذه العبارة معنى آخر، تمتلكه لفظة (أرض) في المعجم العربي، ألا وهو (النفضة، والرعدة والدوار) [223] و(مس شيطاني، أُرَض) (المأروض، من أصابه أُرَض)[224]. ضمن هذه الشروط فإن أهل الأرض يمكنها أن تعني: صنفًا من العرافين المصابين بالصرع. غير أنه ما من شيء يدل على أن هؤلاء المتلقين للوحي كانوا يمارسون الوحي الأرواحي.

على هذا النحو فإن العلاقة بين عبارة أهل الأرض ولفظة <أوب> بمعنى: العائد، أو: روح ميت استدعاها واستنطقها مستحضر أرواح[225] لا ترتكز، في رأينا، على أي دليل جدي. أما بخصوص اللفظة السريانية زكّوري[226]، التي هي في البيشيطو (الترجمة السريانية للعهد القديم/ [البسيطة، المبسطة، ز م]) تعني: أوب (سفر اللاويين 20: 27) فهي تنطبق على نحو خاص على محضري الجن <زوكري> وعلى السحرة (زوكوري). ومن هنا، فمن الممكن أن تكون <زكوري> قد استخدمت بمعنى استدعاء الأرواح. والجذر العربي المطابق <ز ك ر> ليس له معنى مشابه، في حين أن <ذ ك ر> مطابق للجذر السرياني <دخر>، ومعناه: الابتهال إلى الله من خلال الصلاة[227]. بالمقابل، فإن الكلمة الأكادية <زكارو>[228] والعبرية <زكر> بمعنى: ابتهل، ذكر الاسم الإلهي، تضرع . . إلخ) تقدمان العناصر القاعدية لاستخدام مشتقات الجذر السرياني <ز ك ر>، بوصفه لفظاً يدل على السحر.

وهكذا فقد وصلنا أخيرًا إلى صنف الأوحية المستلهمة عن طريق تفسير سلوك الكائنات الحية أو الجامدة. وبسبب التنوع الشديد لهذه الأوحية، والفائدة الأكثر أو الأقل التي يقدمها كل من هذه المطالعات للغيب المكوِّنة لهذا الصنف، فإن القسم الثاني من هذا العمل سيكون مخصصًا لها. ليس في نيتنا أن نقوم بجرد كامل لهذه المطالعات الكهانية المتعددة جدًا في فترات ازدهار الإمبراطوريات الكبرى، التي كان الكهنوت والكهانة ركائز ملكها، كما لدى الآشورو-بابليين، والحثيين، واليونان، والفرس. غير

أنـــه بـــسبب فقر البنية الاجتماعية في جزيرة العرب والطابع البدائي لحضارتها، فهي لم تعـــرف من بين هذه الكهانات سوى الأشد بدائية والأكثر تجريبية، ولم تلق بعض هذه الممارســـات الكهانـــية (العلمية) مثل قراءة خطوط الرمل، اهتمامًا واسعًا على الأرض الإسلامية إلا في العصور الوسطى وبفعل تأثيرات أجنبية مختلطة.

2] الطرائق العرافية في جزيرة العرب القديمة وتطورها إبان الفترة الإسلامية الأولى

بتصور الوحي[1] كجواب إلهي على سؤال إنساني، يمكن إذن الحصول عليه إما عن طريق الحدس بواسطة أو بغير واسطة، وذلكم هو الوحي بحصر المعنى، وإما عن طريق الاستدلال بناءً على تأويل بعض الإشارات الاصطلاحية المتعارف عليها، أو الطارئة، وذلكم هو الوحي بالمعنى الأوسع. ولأن الآلهة قليلة الكلام، فإن الإنسان القلق من صمتها ومن صيرورته الخاصة، جعلها تتكلم بطرائق عديدة يمكن تصنيفها لدى العرب في أربع فئات:

1] **طرائق الاقتراع (الاستقسام بالأزلام)**

2] **طرائق تأويل الأحلام**

3] **طرائق الفراسة**

4] **الفالات (جمع فأل)**

وقد خصصنا لكل من هذه المجموعات فصلاً يضم كل ما عرفته جزيرة العرب القديمة والفترة الإسلامية الأولى عن هذه الطرائق. وذلك في النطاق الذي احتفظت فيه مصادرنا بذكراها وأعادت بأمانة، إنتاج روحها وبنيتها.

1/2] الطرائق الاقتراعية

1/1/2] الموضوع

إن التكهن عن طريق الاقتراع[1]، مثلما يشير الاسم إلى ذلك، يضم الطرائق الكهانية كافة المبنية على سحب القرعة. أما الموضوعات المستخدمة لخلق الإشارات التي يحتمل أن تقدم مادة الجواب عن سؤال محدد، بالاستناد إلى اصطلاح قائم متعارف عليه، أو إلى تقليد جرى إقراره، أو إلى اعتقاد عام، فمن الممكن أن تكون إشارات من أصل إنساني أو حيواني أو مادي. وتمارس مفاهيم (غير المتوقع) و(غير المألوف) في هذه الإشارات دورًا رئيسًا، كما أن الصدفة المثارة، ولكن غير القابلة للسيطرة، تغلب عليها.

ينقسم التكهن بالاقتراع، الممارس على نطاق كوني شامل، إلى طرائق بقدر ما هنالك من موضوعات تستخدم لتحقيقه. وقد عرفت العصور القديمة اليونانية- الرومانية العديد من هذه الطرائق، مثل الاقتراع برمي الكعاب، والاقتراع برمي النرد، والطرق بالحصى أو الاقتراع بالحصى والحبوب، وفحص الأصابع، والاقتراع برمي الخواتم ذات الحجارة النفيسة، والاقتراع برمي حبات الفول السوداء أو البيضاء[2] . . إلخ.

2/1/2] امتداد الاقتراع إلى الكهانة الحدسية

إن امتداد الطرائق الاقتراعية إلى الكهانة الحدسية، والذي حدث في حقبة موغلة في القدم، قد نجم عما يدعى باليونانية: جواب الوحي. والواقع أن (استلهام الوحي) باليونانية (استشارة وحي، النطق بوحي، التنبؤ) كانت تعني في البدء: حزّ العيدان أو العظام). ويقال عن نبية دلفي إنها «كانت تستلهم أوحيتها على غرار سحب القرعة»[3].

كـــذلك فـــإن جـــذر <ق س م> لدى الساميين، الذي يعبر عن فكرة (التقسيم إلى حصص، القسمة) قد ولّد <قيسيم> العبرية أي: اللجوء إلى الوحي السهامي (حزقيال 21: 26)، أو ســـهم الوحي (حزقيال 1: 27)، أو الكهانة على نحو عام (العدد 23: 23) وولّد، قسْم، استقسام[4]، التي تعني بالعربية: الاقتراع عن طريق السهام، الذي نهى عنه الإســـلام، بوصـــفه رمزًا للكهانة الوثنية. وولّد أيضًا، <قَصمو> التي تعني بالسريانية الكهانة بمجموعها[5].

إن هذا التأكيد الذي سقناه هنا، يسوغ التقارب المتواتر بين (الوحي- الاقتراع)، مع أن الوحي ينتمي إلى الكهانة الحدسية، والاقتراع ينتمي إلى الكهانة الاستدلالية.

وقـــد تـــبدت لنا الممارسات الاقتراعية ضمن النصوص، وضمن استخدامها الشائع، على أنها ممارسات دنيوية أساسًا، فهل كانت كذلك في الأصل؟.

3/1/2] الطابع المقدس

بحسب و ر سميث، فإن مجموع المعلومات المستمدة من العبرانيين والعرب والآراميين، تظهـــر أن هـــذه الطقـــوس كان لها، في الأصل، طابع مقدس. وكانت مرتبطة بالمعابد وبمـــذابح الأضاحي وبأعياد الآلهة، وأضاف سميث: «تبدو هذه الطبيعة مقنّعة لأن لدينا إثباتات على معظم المنهجيات فقط في شكل متحلل، لكن من الصعب إثبات أن تراكم الخصوصية كان عرضيًا»[6].

إن الإدانة القرآنية للاستقسام[7]، تؤكد الطابع الديني لهذا الطقس الذي كان يُمارس بالقرب من بعض الآلهة، مثل هبل وذي الخَلَصة. وثمة تأكيد، ليس أقل أهمية أعطي لهذا الطابع المقدس، عبر لجوء النبي ذاته إلى القرعة بغية اقتسام غنائم غزواته[8]. وإنه كان إذا أراد سفرًا أقرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمها، خرجت معه[9].

يتـــضمن هذا وجود فئتين من الممارسات الاقتراعية عند العرب، الأولى ذات طابع وحيي، وبالتالي مقدس، والأخرى ذات طابع عرضي، وبالتالي دنيوي. وفحص الألفاظ الدالة على الفئتين كلتيهما يؤكد ذلك.

4/1/2] الاستقسام بالأزلام والضرب بالقداح

ثمـــة تمايـــز، يبدو جليًا، في الواقع، بين التعبير القرآني "الاستقسام بالأزلام"، والتعبير الوارد من خارج القرآن (الضرب بالقداح)، وذلك لأن مؤلفي المعاجم يستعملون الأول

للاقتـــراع بالسهام، مثلما كان ممارسًا داخل المعابد العربية[10]، ويستعملون الثاني لكل أنواع الاقتراع الأخرى[11].

ومـــع أن القدح والزلم، تعنيان، معجميًا، المعنى ذاته، أي: السهم قبل أن يراش وينصل[12]، فإن الجمع (أزلام) لا يستخدم إلا ليدل على الاقتراع بالسهام، في حين أن القداح تشير إلى مجموع السهام المهتزة، والتي ينظر إليها واحدًا واحدًا، سواء في الاقتراع بالسهام، أو في أنـــواع الاقتـــراع الأخرى كافة. وأقدُح وأقداح تدل على نحو أكثر خصوصية على سهام القمار المسمى بالميسر[13].

تحدثـــنا حـــتى الآن عن (الاقتراع بالسهام) لأن قداح وأزلام، ومع أنهما ليسا سوى سهام غير مكتملة الصنع، فإنهما يعدان أسلحةً للنبل أو للرمي . . غير أنه على ضوء هذه التعـــريفات الـــتي يقدمها مؤلفو المعاجم، من المناسب أن نرى في هذه السهام عيدانًا لا أكثر، وأن نتحدث بالأحرى عن الاقتراع عن طريق العصي أو العيدان. وكان ذلك يعني بالفعل عيدانًا تُهز داخل قراب[14]، أو داخل جعبة[15]، وليس سهامًا مطلقة من القوس. والحالتان الوحيدتان للاقتراع الحقيقي عن طريق السهام اللتان نعرفهما في الأدب العربي، تخص إحداهما الفرس[16]، والأخرى الحرانيين[17].

ولكـــي نتحاشى مع ذلك كل التباس بين (عود صغير) كما عليه الحالة هنا والمسمى في اليونانـــية (عود) و(عصا)، وعلى الأخص (عصى سحرية)، وقضيب، سيكون علينا التحدث عن الاقتراع بالعصي لأن هذه الكهانة التي تتم بمساعدة عصي أو قضبان، كان يمارسها العبرانيون، على ما يبدو، إذ قال عنها النبي يوشع «شعبي يستشير عوده، وعصاه <ماكل> فينبئه بالمستقبل <ياجيد>» [18].

عـــلاوة على ذلك، فإن الاقتراع بالعصي يشمل عصا الساحر، وعصا الباحث عن المناجم، والباحث عن الكنوز، وهي طرائق تنتمي إلى العلوم الفراسية.

ومن بين الطرائق الاقتراعية، كان العرب القدماء يعرفون، على نحو خاص، الاقتراع بالسهام، أو على نحو أكثر دقة، الاقتراع بالعصي، والاقتراع بطرق الحصى، أو بالحصى والحبوب، إضافة إلى بعض ألعاب المقامرة، مثل لعبة الميسر ولعبة الكعاب. إن علم القرعة والتكهن بالحروف (الجفر، علم الحروف) وحساب الجُمَّل والزائرجة (آلة لقراءة الفأل) والـــتي هي طرائق كهانية تقوم جميعها على المصادفة، هي صناعات إسلامية مقتبسة من الشعوب التي أخضعها الإسلام. ولأن هذه العلوم كانت غير معروفة في الجاهلية وخلال القـــرون الأولى للهجرة، فإنها تخرج عن إطار موضوعنا، وتستحق، وحدها، أن تكون موضـــوعًا لعمـــل جاد، بسبب غنى مادتها، والعدد الكبير للدراسات التي خصصت لها.

ونحن سنكتفي هنا بأن نصوغ محتواها بإيجاز، محيلين القارئ إلى المصادر الرئيسة، وعند الاقتضاء، إلى الدراسات التي كانت هذه العلوم موضوعًا لها.

5/1/2] الاقتراع بالسهام

إن الاقتـــراع بالسهام لدى العرب، الذي لا يمكن نكران طابعه المقدس[19]، يظهر في النصوص التقليدية، بوصفه ممارسة شائعة في حياة البدوي، مثلما في حياة الحضري. فقد كـــان مـــن الممكن إنهاء أي نزاع بفضل وحي السهام المقدسة. وكان من المفترض أن تكـــون هذه السهام جزءًا من المتاع الشعائري الذي كان كهان القبيلة البدوية وسدنة المعابـــد[20] يـــتولون شأنه. أما القراب الذي كان يحتوي على السهام، فلا بد أنه كان ملازمًـــا للوثن، معلقًا بحمالة إلى الصنم، أو أنه يشكل جزءًا من الثوب الكهنوتي، على طـــريقة الأوريم والتوميم لدى العبرانيين الرحل، واللذين كانا مندمجين بالإفود في مراحل تطوره كافة[21].

إن آلـــية الاقتـــراع بالسهام هي ذاتها لكل الطرائق الاقتراعية. وحسب وصف معتدل ل(ج فِفريِه)، فهي: «تتكون من الاعتماد على الصدفة الظاهرة في الكشف عن إرادة الإله أو فكـــره. غـــير أن جواب الإله يمكن أن يُحصل عليه بطريقتين اثنتين. في المقام الأول، يطـــرح السؤال بطريقة مبسطة، ويجيب الإله بنعم أو لا. ومن خلال إسقاط متعاقب يتم الوصـــول مـــثلاً إلى تعيين أحد الجناة ضمن حشد من الناس. على هذا النحو، اكتشف شـــاؤول أن ابـــنه جوناثان قد انتهك المحرمات (صموئيل الثاني 14: 37-39). غير أن من الممكـــن أيـــضًا تـــشكيل مجموع من الإشارات الرمزية يتطابق كل منها مع مجموعة من الأفكـــار (المحـــنة، المرأة، الحرب. . إلخ) حيث يمكن لسائر الاحتمالات الممكنة أن تظهر بطـــريقة أكثر أو أقل غموضًا، من خلال رمز واحد أومن خلال العديد من هذه الرموز. . وهكـــذا يجـــري تشكيل عالم مثالي مصغر، نوع من كون صغير تتطابق الحوادث فيه مع حوادث العالم الواقعي، وبالتالي تجعل من الممكن التنبؤ بهذه الأخيرة أو تخمينها[22].

إن تطور الاقتراع بالسهام لدى العرب قد أفضى إلى إعطاء السهام تعيينات أكثر أو أقـــل تحديدًا، حيث لا يبقى أي شك في جواب الوحي. فإلى السهام الأولية التي كتب عليها (نعم) أو (لا)، و(خير) أو (شر)، و(افعل) أو (لا تفعل)، أضيفت سهام أخرى مع إشارات محددة ومفصلة، (سافر) أو (لا تسافر)، (تصرف حالاً) أو (انتظر)، (خذ دورك في المـــاء)، (هو ذو نسب عريق) أو (ليس ذا نسب عريق)، (ينبغي دفع الدية) . . إلخ.

وثمة سهام بيضاء (من دون كتابة) كانت تأخذ عند الحاجة تعيينات محددة بعد اتفاق سريع بين السادن والذين جاؤوا يستشيرونه[23].

هذا الفيض من التعيينات المعطاة إلى السهام المقدسة التي كانت تهز أمام هُبَل في مكة، يتناقض تناقضًا شديدًا مع اعتدال الوحي الاقتراعي لذي الخَلَصة الذي لم يكن يعرف سوى (الأمر) و(النهي) و(الانتظار)[24]. وهذا يتفسر من خلال واقع أن وحي تبالة الذي حجبه وحي مكة كانت مشورته تقل أكثر فأكثر[25].

وإذا كنا نملك مزيدًا من التفاصيل عن طرائق الاقتراع بالسهام عند العرب، فذلك لأنه ورد في السيرة المجيدة لجد الرسول، عبد المطلب، الذي لجأ مرات عدة، خلال خصوماته مع القرشيين إلى القرار الذي قضى به الوحي الاقتراعي، في البداية بمناسبة اللقى النفيسة التي اكتشفها حين كان يرفع الركام عن بئر زمزم، والتي نازعه القرشيون على ملكيتها[26]. ولجأ، من ثم، مرتين إلى هذا الوحي الاقتراعي بمناسبة نذر كان قد نذره بالتضحية بواحد من أولاده، إن بلغ عددهم عشرة. وكان عبد الله، والد الرسول القادم، هو من عينته السهام للتضحية به، كما أن السهام ذاتها التي استشيرت في هذا الموضوع، بناءً على رأي الكاهنة، هي التي حددت عدد النوق لافتدائه[27].

نحن هنا بالتأكيد إزاء الأسطورة النموذجية المستوحاة من القصة التوراتية، التي تدور حول التضحية بإسحق، والتي تعزى غالبًا إلى إسماعيل. والواقع أن ذكرى إبراهيم كانت تحوم فوق الإسلام الوليد الذي لم يكن يكف عن الانتساب إلى توحيد هذا النبي. وكان كتّاب السيرة، بسبب ذلك، وتجاوبًا منهم مع توق عميق وراسخ لدى النبي، يسعون بكل السبل إلى عقد روابط نسب روحية ورمزية بين المسلم الأول إبراهيم، ومجدد الإسلام الإبراهيمي محمد.

يقدم لنا ابن إسحق هذه التفاصيل عن الاقتراع بالأزلام، تفسيرًا لتلك الأسطورة. أما إلى أي حد كانت هذه التفاصيل مطابقة للواقع ومتحررة من أهواء المحيط، فمن الصعب إعطاء الرأي في ذلك. غير أنها تبدو مندرجة ضمن خط التطور الطبيعي الذي ستسلكه ممارسة الاقتراع بالسهام تلك في أي وسط آخر، لاسيما أن وجودها، بوصفها كذلك، في وسط جزيرة العرب، لا يخالجه الشك. ثمة نصوص أخرى أقل شبهة تثبت هذا الميل الذي كان لدى العرب إلى استشارة سهام القرعة، وهاكم بعض الأمثلة:

نشبت حرب الفجار حوالي عام (590 م) بعد أن قَتل الكناني البراض بن قيس عروة الرحّال من بني هوازن الذي كان قد بسط حمايته على شحنة من العطور، تخص النعمان، متوجهة نحو سوق عكاظ، ولكن قبل أن يقتله استشار سهامه[28].

في يوم شعب (جبلة) اقتسم بنو عامر فيما بينهم الأرض التي تحمل الاسم ذاته، من خلال السِّهام والاقتراع بها[29].

قـدمَ أبـو حرب بن خويلد بن عامر لمقابلة النبي الذي أسمعه آيات من القرآن ثم دعاهَ إلى الإسلام، فأجابه أبو حرب: أقسم أنك لقيت الله أو لقيت أحدًا كانِ قد الـتقاه، وأنك تقول كلامًا ليس لنا أن نقلده. ولكنني سوف أضرب بقداحي[30] لأختار بين ما تدعونني إليه وديني الذي أدين به. ثم هزّ قداحه فخرج قدح الكفر ثلاث مرات. فقال للنبي حينذاك: إن هذا القدح لا يؤيد إلا ما رأته عيناك[31].

طمـع سراقة بمكافأة المئة بعير التي وعد بها القرشيون من سيعود إلى مكة بمحمد الهـارب إلى المدينة، فاستشار سراقة قداحه، فخرج له القدح غير المرغوب ثلاث مرات، والذي كان عليه (لن يصيبه أذى)[32].

وقـد أصبحت استشارة القداح صورة شعرية شائعة. فقد مدح الحطيئة أبا موسى الأشعري بعد أن ولاه عمر بن الخطاب ولاية الكوفة قائلاً:

لا يزجـر الطير إن مرَّت به سنحًا

ولا يفـيض علـى قـدح لأزلام[33]

ويعد الشاعر وهيب قداح الاستقسام كاذبة:

أجارتـنا إن القـداح كـواذب

وأكثـر أسباب النجاح مع الياس[34]

والشاعر أبو العتاهية يقارن فعل المنية بين البشر بإجالة الأقداح:

إن المـنون غـدوها ورواحهـا

في الـناس دائـبة تجيل قداحها[35]

إذا حرص التراث الإسلامي على حفظ وتضخيم المعطيات الخاصة بالاستقسام، فلعل ذلك لم يكن فقط، من أجل إغناء تفسير آيتين قرآنيتين تتناولان الاستقسام، بل وبسبب المـيل أيـضًا إلى مثل هذه الممارسة التي كانت تتمتع برصيد شعبي. وقد خصص هشام الكلـبي (تـوفي عـام 819 م/ 204 هـ) دراسـة وافية لذلك ذكرها مؤلف كتاب <الفهرسـت>[36]. وكتب ابن قتيبة (توفي عام 844-9 م/ 270-6 هـ) كتاب الميسر والقداح[37]، وقدم ابن إسحق (توفي عام 767-8 م/ 150-1 هـ) وابن هشام (توفي عام 834 م/ 218 هـ) تفاصيل دخلت في الحوليات التاريخية وفي الموسوعات، على نحو أكثر أو أقـل تبايـنًا، بدءًا بمحمد بن حبيب البغدادي (توفي عام 860 م/ 245 هـ) في كتابه المحبَّـر[38]، الـذي اعتمد عليه ابن قتيبة وياقوت الحموي (توفي عام 1229 م/ 626هـ) وانـتهاء بأبي العباس النويري (توفي عام 1332 م/ 732 هـ) الذي أعاد الأبشيهي (توفي عام 1446 م/ 850 هـ) تأليف أعماله.

وقـد أعـار المستـشرقون هـذه الممارسة اهتمامًا منذ وقت مبكر، وذلك بسبب التفـصيلات العديـدة والواضحة التي احتفظ بها الأدب التقليدي، من جهة، وبسبب التشابه الذي أظهرته مع الممارسات الاقتراعية المعروفة لدى شعوب أخرى[39]، من جهة أخرى.

6/1/2] الاقتراع برمي الحصى

إن الاقتراع برمي الحصى في أحد وجهيه المعروفين لدى العرب، كان معروفًا أيضًا. والواقع أن رمي الحصى (رمي الجمار) في منى كان يُفسَّر، بين وقت وآخر، بوصفه أثرًا من آثار عبادة الأموات[40]، وكطقس لتعظيم الآلهة الحارسة على غرار معبد "هرمس" أو تلـة "هـرمس"[41]، وكرمز لطرد الأرواح الشريرة، أو كنوع من التعزيم بالمعنى الذي حـدده التراث الإسلامي لشعيرة منى[42]. وكإشارة إلى توجيه اللعنات على بعض قبور الناس ذوي الذكرى المشؤومة[43]. وأخيرًا كفعل استهداف للأذى تولّد، في النتيجة من كراهية البدو للحضر[44].

لا يبدو أن هذا الطقس قد اتخذ طابعًا كهانيًا. فبالانطلاق من المعنى الأساس للجذر <ج م ر>، يـبدو أنه لم يكن في الأصل سوى حركة تعني الاندماج في جماعة والذي يـتم بطريقة التصويت. ذلك لأن هذا الجذر يعني أساسًا، الوحدة الداخلية لكافة أفخاذ ولكـل أعضاء قبيلة أو تجمع قبلي كبير[45]. والمعنى الثانوي الذي تعبر عنه كلمة جمرة، اسـم الـواحدة من جمار، أي: (كومة الحصى)، يجسد حركة التوحيد هذه التي كانت القبيلة تجددها دوريًا أو بالمصادفة، وذلك برمي حصاة فوق نقطة محددة قريبة من مكان مقـدس، أو في وسط مضرب للخيام، يقوم بها أعضاء القبيلة كافة، أو زعماء العشائر الـتي تـؤلفها. وهـي ترمز بهذا النحو، إلى الوحدة التي لا تنفصم عراها للقبيلة، وإلى اجتماعها حول قرار مبرم. إن التوقف في منى، الذي كان يختم الطواف المقدس في الحج قـبل الدخـول إلى المديـنة المقدسة، كان منسجمًا مع تجديد عقد الاتحاد بين العشائر والقـبائل. والحاصل أن الغاية الأساس للحج المكي كانت توفير نقطة تجمع من أجل لَمّ شـعث سـائر القبائل العربية، باستثناء كل أجنبي غريب، وذلك لوضع حد للنزاعات الداخلـية بين القبائل، وللتداول حول القيام بعمل مشترك، يرمي إلى الوقوف دومًا في مـواجهة كل تدخل أجنبي في شؤون هذا المركز المقدس في جزيرة العرب الذي لا يجوز انتهاك حرمته.

يـــتم رمي الجمار، كما هو ممارس في أيامنا، خلال فريضة الحج بالطريقة التالية: في يـــوم (10) ذو الحجة، وهو يوم تقديم الأضاحي (يوم النحر) في منى، يرمي الحاج سبع حـــصوات باتجاه جمرة العقبة أو الجمرة الكبرى، ثم يرمي السبعات الثلاثة الأخيرة فيما هـــو قادم من مزدلفة. وبهذا الفعل تكتمل مدة إحرامه باستثناء العلاقات الجنسية. وفي الأيـــام الـــثلاثة الأخيرة المسماة: أيام التشريق، يرمي الحاج، بعد مغيب الشمس، ثلاث مـــرات ســـبع حـــصوات، بمعدل مرة واحدة كل يوم، في مقابل السبعات الثلاث التي تعاقـــبت خلال المسير باتجاه مكة، على الجمرة الأولى في البداية، ثم على الجمرة التي في الوســـط، وأخـــيرًا على جمرة العقبة[46]. وهكذا يبلغ عدد الحصوات التي يرميها الحاج سبعين حصاة، وتكون الحصاة بحجم فولة، والحجاج يلتقطون هذه الحصوات من سهل مزدلفة[47].

تُرى، ما الأهمية الرمزية الحقيقية لهذا الطقس المكرر ثلاث مرات ثلاثية، وعشر مرات ســـباعية؟ ثمة معطىً تاريخي يبدو أنه يقدم لنا المفتاح لفهم ذلك من خلال توجيهنا إلى المعنى الاشتقاقي لكلمة جمرة. لقد أطلق اسم جمرات العرب على جذوع قبلية ثلاثة ذات شأن، هي بنو ضبة بن ودّ بن طبيخة بن إلياس بن مضر[48]، وبنو الحارث بن كعب[49]، وبنو نمير بن عامر[50]. ولكن القبيلتين الأولى والثانية توقفتا عن الانتماء إلى هذه المجموعة كي تعقدا أحلافًا مع غيرهما من القبائل، الأولى مع الرباب[51]، والثانية مع مذحج[52]. واحتفظ بنو النمير بتلك التسمية (الجمرة) لأنهم لم يعقدوا أي حلف آخر[53].

ومـــع أنـــه يظل من المتعذر إيضاح الأهمية المحددة للرقمين (3 و7)، اللذين يخيل إلينا أنهمـــا يشيران إلى عبادة كوكبية[54]؛ يظل من الثابت، مع ذلك، وجود فكرة التحالف التي يتضمنها لفظ جمرة. وينجم عن ذلك أن رمي الحجارة في منى كان في الأصل طقسًا من طقوس التحالف، وتكريسًا احتفاليًا في نطاق الحج لاتحاد قبائلي ساري المفعول[55].

تـــرى، هل كان هذا الطقس يُمارس دائمًا على غرار ما استقر عليه في الإسلام؟ ثمة روايـــة تحمل اسم ابن إسحق تثير فينا الشك بذلك. تقول الرواية باختصار، إن عامر بن لحـــيّ نـــصب سبعـــة أصنـــام في منى، الأول على القمـــة الصغيرة (قُرين) التي تنهض علـــى الطـــريق بين المسجد والجمرة الأولى، والثاني فوق تلك الجمرة، والثالث فوق المدعى[56]، والرابع فوق جمرة الوسط، والخامس على حافة الوادي، والسادس فوق الجمرة الكبرى[57]. . وكان يوزع بينها حصى الجمار التي يبلغ عددها واحدًا وعشرين حصاة، إذ كان يرمي ثلاثة منها على كل صنم مخاطبًا إياه: «أنت أكبر من كذا»، مسميًا الصنم الذي يسبقه[58].

إن مـــا يعطي قيمة معينة لهذه الرواية أنه، إلى جانب طقس التحالف الذي يرمز إليه رمـــي الحـــصى، حسب رأينا، أضيفت الأوثان السبعة المنصوبة التي كان العرب، زمن هردُت، يقسمون أيمانهم الاحتفالية أمامها[59].

وبناء على ذلك، فمن غير الممكن أن يكون موضوع الجمار في منى موضوع اقتراع برمي الحصى، لاسيما أن لون الحصى لم يكن داخلاً في الحساب[60].

لقد كان الفيلسوف اليهودي عبد الله بن ميمون، أول من أعطى لهذه الممارسة مغزى كهانيًا. يقول ابن ميمون: إن طقس رمي الحصى في منى طقس وثني من دون ريب، مع أن المـــسلمين يرجعونه إلى إبراهيم، وحتى إلى آدم، كما يقول ابن الأثير وابن سعد. لم يكـــن العـــرب يعلمون شيئًا عن الظهور المزعوم للشيطان الذي يُظن أنه سيحدث هنا. وكانوا يرمون الحصى ببساطة كوسيلة لمعرفة الطالع. كما أنهم كانوا معتادين على رمي ســـهامهم في ذلـــك الوادي، وبحسب سقوط هذه السهام كانوا يعللون أيضًا قراراتهم المـــصيرية. ويـــزعم المسلمون الآن بصورة طبيعية تمامًا، بأن أصل الرمي الوثني للحصى وأصـــل الكهانة أقرب عهدًا بكثير، وأنهما أفسدا شعيرة وضعها إبراهيم في البداية. وهم يـــريدون أن يروا، على هذا النحو، عبادة الأصنام التي كانت تُمارس في الكعبة على أنها إفساد للتوحيد الإبراهيمي[61].

لـــيس مـــن الممكن كذلك أن يكون موضوع رمي الجمار موضوع رغبة في إيقاع الأذى أو خروج على الوضع الجديد الذي أقامته قريش، كما يفترض ف شوفين[62] لأن الحجاج كافة، بما فيهم المكيون وجيرانهم، كانوا يشاركون في هذه الشعيرة التي يقودها (قائـــد للـــسعي) مـــن أبناء الصُّفّة، وهم فرع من مضر كانوا يقومون بخدمة الكعبة، ويشرفون على طقوس الحج، وذلك قبل الإصلاح الذي تم على يد قصي، ثم بعد انقضاء عهـــدهم علـــى يـــد آل صفوان من بني سعد بن زيد مناة بن تميم[63]. من المعلوم أن القرشـــيين كانـــوا يمتنعون عن الذهاب إلى عرفات مع الحجاج الآخرين، غير أنه ما من شـــيء يشير إلى أنهم هم أنفسهم أو الذين سبقوهم في مكة قد امتنعوا عن رمي الحصى في مـــنى. فكيف كانوا سيقومون بهذا العمل إذا كان موجهًا ضدهم؟. من جهة أخرى، فـــإن التفكير في امتلاك المكيين الأرض المقدسة، أو حتى فرض ثقافتهم عليها كان أمرًا بعيدًا عن تصور المكيين الذين كانوا منذ تأسيس المعبد المقدس، قبل زمن بعيد، يبذلون ما في وســـعهم لجعل سائر العرب يجتمعون في حاضرتهم حيث كان الحرم فيها يتمتع بحرمة وتعظيم أجمع عليه سائر العرب، سواء أكانوا بدوًا أم حضرًا.

مـــن المؤكد أن رمي الحصى في منى بدا لنا في شكل معدل ومثقل بعناصر شعائرية لاحقـــة، بقدر ما كان يفقد شيئًا فشيئًا معناه الأصلي. وباختزال هذا الطقس إلى تعبيره الأشـــد بساطة كان لابد له من أن يتطابق، على نحو جوهريٍ، مع الطقس الذي جرى وصفه لنا في سفر التكوين (35: 45-47) والمتعلق بالتحالف الذي عقده يعقوب مع خاله لابان. فبسبب شعور لابان بالحنق، بعد أن علم أن يعقوب رحل مع نسائه وأمواله نحو أرض آبائه، فقد لاحقه وأدركه فوق جبل جلعاد. وبما أن الإله قد أمره في المنام بأن «لا يقـــول شيئًا ليعقوب، لا خيرًا ولا شرًا»، فقد عرض عليه الاقتراح التالي «هلم الآن إذن ولنعقد حلفًا أنا وأنت، وليكن هناك شاهد <عاد> بيني وبينك» (7: 44-46).

حيـــنذاك نـــصب يعقوب حجرًا <ماصباه> وطلب من إخوته أن يلتقطوا حجارة <آبانيم> «فالتقطوا الحجارة وجعلوا منها كومة (غال) وأكلوا هناك فوق الكومة . . [وقـــال لابـــان] . . هذه الكومة من الحجارة شاهد بيني وبينك اليوم . . وليكن يهوه رقيـــبًا عليـــنا أنـــا وأنت، حينما سنفترق عن بعضنا، وإذا ما أسأت معاملة بناتي، وإذا تـــزوجت نساء أخريات إلى جانب بناتي، فإن من سيكون بيننا ليس إنسانًا من البشر، حـــذار من ذلك، بل سيكون الإله شاهدًا بيني وبينك»[64]. ثم «قدم يعقوب قربانًا على الجبل ودعا إخوته إلى الطعام، فأكلوا، وقضوا ليلتهم فوق الجبل» (7: 54).

إن أوجـــه الـــتماثل بين هذا الطقس وبين طقس منى لافتة للنظر، فهناك الجمع بين الحجر المنصوب وكومة الحجارة، والأضحيات والطعام، والإقامة أثناء الليل على الجبل. كل هذا يحمل على الاعتقاد بأن الروح والغاية في الطقسين هما من التماثل، حيث يكفي أن نقـــرب لفظة <عاد> العبرية، (شاهد التحالف) والتي تعني الكومة، و<عِدَه> التي تعني: التجمع القبلي والشعبي، كي نعثر على المعنى الأساس لجمرة[65].

7/1/2] الاقتراع بطرق الحصى

إذا لم يكـــن لطقـــس منى أي علاقة بالكهانة، فإن الوجه الثاني لرمي الحصى والذي عرفه العرب، كان على علاقة بها على نحو جوهري. والمقصود هنا ما كان يسميه العرب الطرق بالحصى، أو رمي الحصى.

يشمل (الطرق)[66] عمومًا، ثلاث طرائق كهانية كان لها طابع اقتراعي، تتكون من رمي الحصى، على الأرض (الطرق بالحصى)، ورسم خطوط على الرمل (الخط بالرمل)، وخلـــط القطـــن مع الصوف[67]. وبخصوص الطريقة الأخيرة، فنحن نجهل كل شيء

باستثناء وجودها. أما ما يتعلق بالطريقتين الأخريين واللتين صدرت إحداهما عن الأخرى، فإن المعلومات التي نملكها عنهما تتيح لنا، على الأكثر، معرفة آليتهما، من دون أن نتمكن، مع ذلك، من الوصول إلى السر الذي أحاطه بهما الكاهن الممارس لهما.

يفترض، في البدء، أن يكون الطرق بالحصى مكونًا من رمي حصيات، ومراقبة سقوطها. ولكننا لم نعثر على أي بينة واضحة تؤيد هذه الكيفية. ثمة كيفية أخرى، جرى تعريفها بإيجاز، مع ذلك، في مصدر حديث، تتكون من استخلاص جواب على سؤال يطرحه الشخص الذي يستشير الحصيات المرمية بعضها فوق بعض[68]. وهاتان الطريقتان المختلفتان والمتشابهتان، كما يبدو[69]، في آن معًا، أفسحتا المجال لطريقة ثالثة أكثر فنية لأنها أشد وضوحًا، تقريبًا، وبالتالي فإنها أرقى في نظر المشاور، ألا وهي ضرب الخطوط في الرمل.

8/1/2] الاقتراع بخطوط الرمل

إن هذه الطريقة، التي يعتبرها دوتيه تحديثًا للطرق بالحصى[70]، قد وصفها ابن الأعرابي[71] بهذه الكلمات: «يجلس الحازي وله غلام معه، فيجعله يخط خطوطًا على الرمل أو التراب الناعم، فيخطها الغلام، بخفة وعجلة، حيث يتعذر عدها. ثم يمحو، بطلب من سيده، خطين خطين وهو يقول: ابني عيان، أسرعا البيان[72]، فإن بقي من الخطوط خطان، فهما علامة النجاح وقضاء الحاجة، وإن بقي منها خط فهو علامة الخيبة والتعاسة»[73].

يبين هذا الوصف أن الخط تحرر بسرعة من الطرق، وتعريف أبو زيد الأنصاري (توفي عام 830 م/ 215 هـ، عن عمر يناهز المئة سنة تقريبًا)، هذا الأخير يمكن أن يكشف عن مرحلة وسيطة بين الطريقتين، (الطرق، يقول أبو زيد، أن يخط الرجل في الأرض بإصبعين، ثم بإصبع، ثم يقول: ابني عيان أسرعا البيان)[74].

لا تتيح لنا المعاجم أن نحلل بوضوح الانتقال من الطرق بالحصى إلى الخط بالرمل. وهما حركتان موحدتان في صورة واحدة[75]، مع أنهما مختلفتان جوهريًا. إلا إذا تخيلنا بأن ذلك قد تم بوساطة الحصى ذات العلاقة بالكهانة، والتي تمتلك مزايا خاصة اكتسبتها من الارتباط بالمقدس، حيث الخطوط كانت مرسومة في البداية. غير أن الانتقال من الخط إلى الرمل، أو على نحو أكثر دقة، إلى علم الرمل، وهو مصطلح يعني الاقتراع بخط الرمل، يتوضح بسهولة ليس من خلال واقع أن هذه الممارسة الكهانية تحدث بالرمل

وأنهـــا بحصر المعنى بممارسة كهانية رملية، ولكنها تحدث على الأخص من خلال الترادف في المعـــنى بين الرمل والخط، اللذين يعنيان كلاهما الدوائر البيضاء أو السوداء التي تزين قوائم الأبقار الوحشية وظهورها، وأفخاذ الغزلان[76]. من خلال هذا المنظور يمكن بناء رابـــط دلالي بين الطرق بالحصى، والخط، وذلك لأن الطريقة تعني الخط في شيء[77]. وهو ما سيسمح بتصور الطرق بالحصى بوصفه رسم خطوط بواسطة حصى اقتراعية.

ثمة تأكيد لذلك يمكن أن يبينه المعنى العام الذي يأخذه الطرق حين يدل على الكهانة بوجه عام، وعلى الكهان[78]، مثلما يمكن أن يبينه غياب وصف وافٍ بالغرض لكيفيات الطرق بالحصى ضمن المراجع القديمة.

غير أن الطرق والخط، في بداية الإسلام، كانا مترادفين في المعنى، مثلما كان كذلك الخـــط وعلم الرمل[79]. فقد روي عن ابن عباس، إن كان ما روي عنه صحيحًا: ذلك علم قديم هجره الناس[80]، في حين أن الليث يقول، على العكس من ذلك «إن هذا العلم كـــان يمارس على الدوام وحتى يومنا»[81]، وثمة حديث نبوي يسند إلى معاوية بن الحكم الـــسلمي يـــؤكد وجـــود مثل هذه الممارسة في الإسلام: قلت يا رسول الله منا رجال يخطـــون، فأجابـــه الرسول: كان نبي من الأنبياء يخط، فمن وافق خطه فذاك على مثل علمـــه[82]. وحـــتى القرآن كان يعد الجواب المستمد من الخط مقبول، ذلك أن بعض المفـــسرين في الواقـــع، يرون تلميحًا لهذه الممارسة الكهانية في عبارة «أثارة من علم»، الواردة في القرآن (4/46)[83] ﴿قل أرأيتم ما تدعون من دون الله، أروني ماذا خلقوا من الأرض، أم لهم شرك في السماوات، إيتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صـــادقين﴾. وهـــم يفسرونها على النحو التالي: أعطوني دليلاً على أن آلهتكم خلقوا أي شـــيء من الأرض، وأنهم شاركوا في خلق السماوات، أليس هذا من قبيل الخطوط التي تخطونها في الأرض؟، فإنكم أهل العرب معشر عيافة وزجر وكهانة[84].

ربمـــا كان ينبغي البحث هنا عن نقطة بداية للتوسع الهائل للطرائق الرملية في أرض الإسلام. وقد وصف س هـــ بيكر ذلك بهذه الكلمات: إن علم الرمل قد انتشر في سائر المشرق وفي إفريقية الغربية والشرقية وفي مصر والهند، حيث إن اسمه لايزال عربيًا، مثلما عند اليوروبا في نيجيريا[85].

إن ســـير هذا التوسع في علم الرمل باتجاه إفريقية وباتجاه أرضها المفضلة، قد جرى وصـــفه مـــن قـــبل ا روهيـــيه. يقول: كان العلماء العرب الذين تعلموا في جامعات جنديـــسابور وبغداد، المزدهرتين في القرنين الثامن والتاسع، فترة الثقافة الإيرانية الراقية، وامـــتلكوا في الـــوقت ذاته، العلوم الفلسفية والقروسطية هم الذين نقلوا علم الرمل إلى

دمـــشق، وإلى الإســـكندرية، وإلى القاهرة. ومن هنا فقد تغلغل هذا العلم من جهة في إفـــريقية، عـــبر صـــعيد مصر، وحتى السودان ودارفور، ومن جهة أخرى عبر الطريق المتوســـطي الذي يصل إلى المغرب وإسبانيا حيث كانت الحضارة العربية قد بلغت ذروة تألقهـــا[86]. إن هذا الأصل الإسلامي لعلم الرمل الإفريقي قد شكل موضوع الأبحاث المعمقة ل ب موبوال[87]، وسيجد القارئ لديه، مثلما لدى دوتيه[88]، كل التفاصيل التي ترضي فضوله.

ولأن علـــم الرمل، كعلم إسلامي، يتجاوز نطاق أبحاثنا، فنحن نتوقف عند أصوله العـــربية. وبقدر ما كان ينتشر ويتنوع[89]، كان السحر والتنجيم يتسربان إليه، إلى حد أن ضـــارب الرمل سمي بالمنجم، وحتى من قبل ابن خلدون[90] الذي وصف، إضافة إلى ذلك، الطرائق الرملية وأحصى مبادئها وميزها من التنجيم، وسنَّ لها شرائعها[91].

إن الـــشعبية الكـــبيرة التي حظيت بها هذه الممارسة[92] كانت وراء عدد كبير من الدراســـات التي تدور حول علم الرمل، وكان خليقًا بكل مكتبة جديرة بهذا الاسم أن تحـــتوي على الأقل كتابًا حولها. ويشهد فيض المخطوطات الرملية في مختلف المؤلفات الاستشراقية في العالم بأن العلوم الكهانية التي تمتعت بمثل هذا الزخم من الكتابة هي نادرة بالمقارنة مع ما تمتع به علم الرمل[93].

ولكـــن أغلـــب هذه البحوث المكتوبة بالعربية والتركية والفارسية، مجهول المؤلف، وهـــي تعكس بالتأكيد تجارب شخصية متعددة، رغب ممارسوها في تسجيلها بأيديهم ومـــن أجل تلامذتهم. ثمة كاتبان يبدو أنهما المرجع الرئيس وأول من وضع قوانين لعلم الرمل: ابن محفوف المنجم، وأبو عبد الله الزناتي. أما الأول فقد توفي قبل عام (1265 م/ 664 هــــ) [94] وهـــو مؤلـــف كتاب ‹في علم الرمل›، واسع الانتشار للغاية، ومتعدد العـــناوين[95]. وأما الثاني فيعد المعلم الذي لا ينازع في العلوم الخفية، والمتكهن العظيم بالـــرمل في الإسلام، وقد كتب بحثًا مطولاً حول علم الرمل[96]، يصلح مرجعًا مختصرًا لكـــل من يرغب في الاطلاع على هذه الممارسة. وغالبًا ما جرى التعليق عليه وتنقيحه. وقـــد ورد اسمه كثيرًا جدًا ضمن ركام الكتب المجهولة المؤلف حول هذا الموضوع، وهو يشكل، لوحده، مدرسة بكاملها، تُنسب إليه[97].

غير أن هناك أسماء شهيرة أخرى في هذا الميدان، ومن المفيد ذكر بعضها:

* **الصوفي: والمقصود به على الأرجح، أعمال فترة الشباب لنوح بن أبي الفتح الـــصوفي الشافعي المصري، مؤلف العديد من الكتابات التنجيمية، والذي كان لايزال يعيش في عام (1536 م/ 943 هــ)[98] كتب بحثًا في علم الرمل بعنوان ‹اجتماع الشمل في طريق علم الرمل›[99].**

* **إبـــراهيم بـــن شعبان بن نافع الصالحي: قدم عرضًا ممتازًا لهذا العلم، يضم العديد من اللمحات التاريخية حول علوم الرمل وما كتب عنها[100].**
* **أحمـــد بـــن علي بن زنبل المحلي، والملقب بالرمّال (توفي بعد عام 1653 م/ 960 هـــ) مؤلف كتاب ‹في التاريخ›، يتحدث فيه عن احتلال السلطان ســـليم الأول مصر[101]. وكتب كتابًا بعنوان ‹المقالات وحل المشكلات في علم الرمل›، يشتمل على مدخل وثلاثين مقالة[102].**
* **ولنُـــشر أخـــيرًا، كـــشهادة علـــى تعدد أصول المؤلفين، إلى دراسة رملية طرابلـــسية لأبي سعيد الطرابلسي تحمل عنوان ‹ثمرات الفؤاد عن المراد في الـــبواطن والأكباد›[103]، ودراسة لأحمد بن عبد السلام الشريف الصقلي التونسي الذي كان يكتب تحت اسم أبو الفارس عبد العزيز الحفصي (عاش بـــين عامي 1394 و1433 م/ 796 و837 هـــ) من تونس[104]، ومقالة سورية لعبد اللطيف نجل[105] عمر الحلبي[106] بعنوان ‹كتاب سعادة الآمال في نطق الأشكال›[107]، ومقالة إيرانية لمحمد معصوم بن محمد أمين الاسترابادي[108].**
* **ثمـــة مؤلـــف مجهول في محتويات مكتبة صائب سنجر في أنقرة[109] يخبرنا أن علمـــاء معـــروفين بالورع والسمعة الحسنة، ذكر أسماءهم، وبالأخص شيخ الإسلام عز الدين ابن جماعة المقدسي، قد فرغوا أنفسهم لهذا العلم وشاركوا في نقله[110].**

وعلـــيه، فـــإن علـــم الرمل الإسلامي، ما أن أفلح في الكشف عن ظل بسيط من التـــسويغ والإباحة في القرآن والحديث حتى وجد أمامه الباب مفتوحًا على مصراعيه. وتمكـــن علـــى هـــذا النحو من أن يزيح بجرأة كافة الممارسات الاقتراعية الأخرى التي كانت موجودة في جزيرة العرب الوثنية ويحل محلها.

[9/1/2] الميسر

مـــن المؤكد أن الاستقسام والطرق بالحصى كان لهما طابع مقدس، وكانا مرتبطين بالعبادة وبالقيِّمين على الشعائر، وسيكون من المغري قول الشيء ذاته عن الميسر، لو لم يكن طابعه الدنيوي، مثلما وصفته لنا المصادر بمثل هذا الوضوح. ومع ذلك فإن شجبه في القـــرآن، مـــع الاستقسام والأنصاب[111] يدفعنا إلى أن نرى وجود علاقة له بعبادة الأصـــنام. ولكن الميسر حُرِّم لوحده مرتين، مع الخمر (2/29، 5/91). أما تحريمهما فقد جـــرى تسويغه على التوالي، بواقع أن فيهما إثمًا كبيرًا ومنافع للناس في آن معًا. ولكن إثمهما أكبر من نفعهما، وأنهما وسيلة بيد الشيطان ليوقع العداوة والبغضاء بين المؤمنين، وليصدهم عن ذكر الله وعن الصلاة.

هــذه الأســباب تسمح بافتراض أن النبي محمدًا، المطّلع على ضعف ميل العربي إلى الــصلاة، أراد أن يلغي هذه اللعبة الجاهلية الملهية، والتي كانت خليقة أن تسبب العداوة والبغــضاء[112]. غير أن مثل هذا التفسير لا يمكن أن يكون كافيًا، لأن من الممكن أن نتــساءل، وليس من دون سبب، لماذا لم يكن الرسول ليحظر ألعاب تلك الحقبة الوثنية كافــة، والتي كانت عديدة[113]، وكان بإمكانها أن تسبب الأضرار ذاتها؟، ولماذا يكون الميسر والخمر انتهاكًا للشرع الإلهي (إثم)؟

نحن نظن أن هذا الطابع الإثمي للخمر والميسر لا يمكن أن يتأتى إلا من روابطهما مع العبادة الوثنية[114]. فقد كان من المفترض أن يستخدم الميسر في توزيع لحوم الأضاحي. وكان من الممكن أن يرتبط الخمر بعبادة ديونيسيوس عند الأنباط[115] الذين كان ينتمي إليهم كما يبدو، قصي موحد بطون قريش، ومصمم حاضرة مكة، ومنظم شؤون العبادة فيها[116].

إضافة إلى هذا الجانب الذي من الجائز أنه كان محجوبًا، إما في زمن النبي، أو على يد التقليد من بعده، لا بد أن الخمر والميسر كانا في أصل العديد من الاضطرابات والفجور في ذلك المجتمع الذي اغتنى بفضل التجارة الموسمية المجزية جدًا، والذي كان يمتلك الكثير مــن أوقات الفراغ[117]، متيحًا للأغنياء بأن يعكفوا على أسباب اللهو بكافة أشكاله، وعلى الملذات، وخاصة على إنفاق المال إنفاقًا جنونيًا، والتي أدانها النبي بقسوة[118].

وإذا لم تؤكد مصادرُنا صراحةً ممارسةَ الميسر في توزيع لحوم الأضاحي، فإنها أوحت مع ذلك، بأن الخمر، المشمول بالتحريم ذاته، كان على صلة بالعبادة الوثنية. والواقع أن ثمــة رأيًــا ينسب إلى اليمني طاووس بن قيسان (توفي عام 136 هــ/ 724 م) يؤكد أن «شــرب النبيذ من تمام الحج»[119]. غير أن الإسلام الأول أبطل هذه الممارسة انسجامًا مع التشريع القرآني.

تــروي قصة المعراج، أن النبي محمدًا لدى وصوله إلى بيت المقدس، وجد نفسه أمام «نفــر مــن الأنبياء، قد جمعوا له، فصلى بهم، ثم أُتي بثلاثة أوان، إناء فيه لبن، وإناء فيه خمــر، وإناء فيه ماء، فقال رسول الله: فسمعت قائلاً يقول حينَ عُرضت عليّ: إن أخذ المــاء غــرق وغــرقت أمته، وإن أخذ الخمر غوى وغوت أمته، وإن أخذ اللبن هُدي وهُديت أمته»[120].

يمكن أن يكون لهذه الصورة المجازية معنيان اثنان. المعنى الأول، ماقبل إسلامي، يجعل من الحليب رمزًا للرعاة، ومن الخمر رمزًا للزراع، أما الماء فهو رمز مشترك بينهما[121].

والمعــنى الثاني إسلامي، يمثل الديانات التوحيدية الثلاث: ديانة العبرانيين التي يؤدي الماء فيها دورين في آن معًا، دور المدمر (الطوفان) ودور المنقذ (اجتياز البحر الأحمر)؛ وديانة المسيحيين التي يمارس الخمر فيها دورًا متعاليًا؛ وديانة الإسلام التي غلّبت قيم البداوة من خلال العودة إلى المنابع الإبراهيمية الحقيقية حيث يمثل اللبن في رمزية الأحلام (الفطرة في الدين) و(العلم) [122].

والواقــع أن التقليد الإسلامي نسب إلى الحنفاء، الذين كانوا ينكرون عبادة الأصنام ويدعون للعودة إلى الدين الإبراهيمي، الإقلاع عن تناول الخمر، وذلك قبل نزول الوحي القرآني[123]. وقد زعموا أن عثمان بن مظعون حرّم الخمر في الجاهلية على نفسه، وكان يقــول: لن أشرب شيئًا يسلبني العقل، ويُضحك علي من هو أدنى مني، ويجعلني أزوج ابــنتي ممن لا أرضاه. وحينما نزلت الآية التي تحرم الخمرة قال لمن تلاها عليه: واأسفاه، ومع ذلك فقد كانت نظرتي إليها صحيحة دومًا[124].

وهكــذا، ومــن غير أن نتمكن من إثبات ذلك على نحو قاطع، فإن تحريم الخمر في القرآن، يبدو لنا بأن له علاقة بعبادة الأوثان. وواقع أن هذا التحريم يشمل في الوقت ذاته الميــسر، الذي، بحسب دوتيه «كان له وللاستقسام أصل واحد بالتأكيد»[125]، فذلك يحمــل على الظن بأن هذا الأخير كان على علاقة وثيقة بعبادة الأوثان أيضًا، وليس من المستبعد، مع ذلك، أن لعب الميسر كان يؤدي إلى جلسات سكر، وأن إدانتهما المتزامنة ليست سوى مجرد نتيجة لمثل هذا الواقع.

مــاذا كانــت قــوانين وطرائق الميسر؟. لقد حاول آخرون قبلنا الإجابة عن هذا السؤال. ومن العبث التلبث طويلاً عنده[126]، لذلك سنركز على إعطائها وصفًا مجملاً قــدر الإمكــان، كي نعفي القارئ من اللجوء إلى كتب قديمة جدًا، لم يتوفر بعد بديل عنها.

في كتاب ‹غريب المصنف›[127] لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (توفي عام 838 م/ 224 هــــ) يزودنا الكاتب، إضافة إلى المعطيات المتعلقة بفقه اللغة، ببعض التفصيلات حــول كيفية لعبة الحظ هذه التي كان الأعراب الذين استوضحهم حولها لا يعرفون إلا القليل عنها[128]. وبرأي أبي عمرو (ابن العلاء) الذي يستشهد به المؤلف «فإن الحيوان الذبــيح كــان يقسم إلى عشر حصص يتقامرون عليها». ولكن برأي الأصمعي «فقد كانــوا يقــسمون الذبيحة إلى ثمان وعشرين حصة[129]، ثم يتقاسمونها بينهم من خلال القمــار». وكــان اللاعــبون يسمّون الأيسار، والذين يشرفون على قسمة الحصص: الياسرين.

وهكــذا فإن (ميسر) على وزن (مَفعِل) من (يَسَرَ)، يمكن أن يدل، في آن معًا، على اســم الزمان والمكان، في حين أننا نتوقع أن وزن (مِفعَل) يدل على الأداة. ما من شيء في الواقع يدل على أنه كان هناك وقت محدد، يفترض أن يجري فيه ذلك اللعب، معن أن الأعداد (7+3) و(28) يمكنها، عند اللزوم، أن تضفي عليه طابعًا تنجيميًا. كذلك فما من شــيء يدل على أنه كان هناك أماكن خاصة مخصصة لهذه اللعبة. ولكن معطيات فقه اللغــة، ومعطــيات المأثور التقليدي تتحدث بالأحرى عن قراب أو عن قطعة من الجلد كانت تغلف السهام[130] (القداح)، وهو ما يعني أن قداح الميسر، مثل قداح الاستقسام، كانــت تُهز داخل نوع من القراب الجلدي. وكان الحُرضة[131]، وهو لقب الشخص الذي كان يهز القداح، والمعادل للسادن في الاستقسام، يسحب القداح واحدة واحدة، بــيده اليــسرى، بعد أن تلف يده اليمنى بقطعة من الجلد أو القماش، يمنعها من تعرف القداح عن طريق ملامستها. وثمة قطعة قماش بيضاء، تدعى المِجوَل، كانت تبسط فوق يديــه، ورقــيب كان يقف إلى جانبه، وكان الرقيب يمد له قراب القداح في حين يدير الحرضة وجهه عنه. وبعد أن يأخذ الحرضة القراب، كان يدخل يده اليسرى تحت المجول ويحرك (ينكّر) القداح، ثم يخرجها الواحدة بعد الأخرى ويمدها إلى الرقيب[132].

ولأن الحرضــة، على الأرجح، كان يحرك القداح ويسحبها بيده اليسرى، فإن اللعبة أخذت اسم هذه اليد. كما أن فعل يسر أي: قسّم ذبيحة إلى حصص، لعب بالميسر،[133]، هــو على نحو جلي صيغة صادرة عن ميسر. والواقع أن المعنى الأساس ل <ي س ر>، وَالذي (يكون سهلاً ميسورًا) أعطي، ولكن بقلب المعنى، إلى اليد اليسرى، وغدا كذلك المــرادف لشمال، والنقيض المشؤوم ليمين. وعلى هذا النحو فإن الميسر صار ببساطة، ولــسبب مــا (لعبة الأعسر) من دون أن يكون ممكنًا تفسير الكيفيات الصرفية لحالته الراهنة.

أمــا بخــصوص القــداح، فقد كانت على نوعين اثنين: سبعة رابحة (أنصباء، جمع نــصيب) وثلاثة أو أربعة بيضاء، وهذا يعني لا رابحة ولا خاسرة، وكل منها كان يحمل اسمًا، وعليه فرضات أو حروز كان يُعرف بفضلها.

وقــد سمــيت القداح الرابحة بالأسماء التالية: (الفرد) أي: القدح 'الأوحد'، ويحمل فرضــة واحــدة، وهو يربح أو يخسر حصة واحدة (= 28/1 حصة)، و(التوأم) ويحمل فرضــتين، ويــربح أو يخــسر حصتين (= 28/2) و(الرقيب) الذي كان يسمى أيضًا (الــضريب)، أي: القدح 'المراقب للعب'، أو 'ضارب القرعة'، ويربح أو يخسر ثلاث حــصص (=28/3) و(الحلس) أو (الحليس) أي: القدح 'المكسو'، أو 'المجهز'، أو حتى

'القــوي'[134]، ويحمــل أربــع فرضــات، ويربح أو يخسر أربع حصص (=4 /28)، و(النفــيس) أي: القدح 'الثمين' أو 'المرغوب'[135]، ويحمل خمس فرضات، ويربح أو يخــسر خمس حصص (= 28/5)، و(المصفَّح) أي: القدح 'الطويل والمسطح'، ويسمى أيــضًا المُــسبل، أي: القــدح 'المتطاول'، ويحمل ست فرضات، ويربح أو يخسر ست حــصص (28/6)، و(المعلّــى) أي: القــدح 'الأعلى' أو 'المتفوق'[136]، ويحمل سبع فرضات، ويربح أو يخسر سبع حصص (= 28/7).

أما القداح البيضاء، فلم تكن تحمل فرضات (غفل، أغفال) ويتكون دورها من إبطاء اللعــب، وجعلــه أكثــر صعوبة[137]، لإبعاد أي شبهة[138]. إنها بوجه الأجمال أشبه ب(مسامير برشام). وفي كل مرة كان يخرج أحدها، فإنه يُرد فورًا إلى القراب. وهكذا فإن الحظوظ تتضاءل أكثر فأكثر مع الخروج المتزايد للأسهم المفرّضة.

وبــرأي أبي عمرو (ابن العلاء) الذي ذكره أبو عبيد[139]، فإن تلك القداح كانت ثلاثة: السفيح، وهو القدح 'غير الرابح'[140]، والمنيح وهو القدح 'المانح أو الفائز'[141]، والــوغد أي: 'الخادم'[142] أو القدح 'الشحيح'[143]. ويضيف البعض قدحًا رابعًا بعد الأول: ‹الزبيدي: تاج العروس›، أو بعد الثاني ‹النويري›، هو المضعّف[144] أي: القدح 'المزدوج'[145].

لم يكــن عــدد اللاعبين يتعدّى سبعة، وحينما يكونون أقل من ذلك فعليهم شراء الحــصص المتبقــية، كي تتم اللعبة. واللاعب الذي كان يشتري هذه الحصص يسمى التميم، أي: ذاك الذي يتمم[146].

وكانــت الحــصص تتكون على النحو التالي[147]: الفخذان (للخروف) الفخذان (للبقــر) الــساقان الخلفيتان، الكتفان، الفخذان الأماميان. أما الرأس والأرجل فكانت تــذهب إلى الجــزار[148]. ومــا يتبقى من القطع الرخيصة كان يضاف بالتناسب إلى الحــصص العــشر[149]. وكانت أفضل القطع تسمى الأبداء أو البدوء[150]. أما القطع المرغوبة أقل، فكانت الفخذين الأماميين لكثرة العروق التي تحتويهما.

ويحدث أن مجرى اللعب كان يتطلب نحر العديد من الحيوانات، من النوق[151] بوجه عام. وبالنظر إلى المجموع الكلي للحصص التي كانت تمثلها القداح السبعة، أي: الثماني والعشرين، فقد كانت الحصص العشر سرعان ما تستنفد[152]، في كل المرات التي كانت القداح القوية تخرج من القراب. أما الحصص التي لم يكسبها أحد، فكان يشتريها وجهاء القوم وكرماؤهم، ويوزعونها على فقراء القبيلة[153]. ومن هنا كان بعض المفسرين يرون منافع الميسر التي أشار إليها القرآن[154].

ومـــع الطابع المحدد للميسر، فقد غدا، ومنذ وقت مبكر جدًا من مجيء الإسلام، تسمية شـــاملة لكـــل قمار. وقد نسب إلى مجاهد (توفي عام 720 م/ 103 هـــ) القول: «كل قمار ميـــسر، وحـــتى لعب الأولاد بالنوى»[155]، وحتى الألعاب الفارسية، كالنرد (تريك تراك) والشطرنج، كانت تسمى ميسرًا، «كل ما ألهى عن ذكر الله وعن الصلاة فهو ميسر»[156].

10/1/2] الكعاب

تعـــد لعبة الكعاب من الميسر[157]. وقد نُسب إلى مجاهد، حول هذا الموضوع قوله: الميـــسر يشمل كعاب العرب وكعاب الفرس[158]. ولكن هذه الآراء، والحق يقال، لا تخـــص إلا قطـــع النـــرد المكعـــبة التي تستخدم حتى اليوم، مثلما يشير إلى ذلك نعت (الموســـومة)، أي: المميـــزة بالـــنقط، الذي يصفها، وكذلك ثنائيتها[159]. وقد تحدث طـــاووس (تـــوفي عام 724 م/ 106 هـــ) وعطاء (توفي عام 732 م/ 114 هـــ) عن لعبة الكعاب بالقول: كل قمار ميسر، وحتى لعب الأولاد بالكعاب والنوى[160].

ولكن هل المقصود، بهذه الكعاب تكهنٌ حقيقيٌ من خلال الكعاب؟. نحن لا نظن هذا، مـــع وجـــود حديث شريف، يمكن أن نستنتج منه ذلك[161]. كما ومن المؤكد أن العرب كانـــوا ينسبون لبعض عظام الحيوانات خاصية سحرية[162]. والضرب بالكعاب عند العرب كـــان خليقًا بأن يشبه ألعاب الكعاب لدى اليونان والرومان، وشعوب أخرى عديدة[163]. فهـــل كـــان لهـــذه اللعبة في الأصل طابع كهاني، مثلما هو الأمر لدى شعب البانتوس في نيجيريا[164]؟ في الحقيقة لم نستطع أن نستخلص أي إشارة بخصوص هذا الموضوع.

بـــوجه عام، فإن الطرائق الاقتراعية لدى العرب القدماء قد اقتصرت على الاستقسام بـــالأزلام وعلى الميسر. ولما كان الشك ملازمًا لذهن الإنسان، فإن الميل إلى استنطاق الأقدار كان قارًا بعمق في الروح الشعبية. وقد استطاع الإسلام أن يستعيض عن الطرائق الوثنية، بطرائق أكثر كمالاً وأكثر توافقًا مع ثقافات الشعوب التي فتحها. وتمخض عن هذا الاتجاه، العديد من التطبيقات ذات الطابع الاقتراعي.

11/1/2] علم القرعة

بـــادئ ذي بـــدء، فإن علم القرعة[165] هو تكهن بوساطة جمل لغوية منفصلة، يُعثر علـــيها عـــن طريق المصادفة أو بالقرعة في كتب ملهمة، على غرار أشعار هوميروس، وهزيود، وفيرجيل، ومجاميع الوحي لدى اليونان واللاتين[166]، وديوان حافظ الشيرازي[167]،

ومثنوية جلال الدين الرومي لدى الفرس والترك، والكتاب المقدس لدى المسيحيين[168]، والقرآن وصحيح البخاري[169] لدى المسلمين.

إن استخدام الكتاب المقدس لغاية اقتراعية مثبت بجلاء في عهد بني أمية إذ يروى عن الخليفة الوليد بن يزيد (743-744 م/ 125 -126 هـ) أنه استطلع الفأل يومًا من القرآن عن طريق القرعة، ووقع على هذه الآية: (واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد) (15/14) فمزق المخطوطة، و لم تمضِ سوى أيام قليلة حتى ضُرب عنقه[170]. أما أبو جعفر المنصور (توفي عام 775 م/ 158 هـ) ثاني الخلفاء العباسيين ومؤسس بغداد، فقد رأى مكتوبًا في صدر البيت الذي نزل فيه، في آخر مرحلة من طريقه إلى مكة، إعلان موته الوشيك. وقد تعاظم قلقه حين علم أن هذه الكتابة كانت محتجبة عن عيون أخرى غير عينيه. فطلب حينئذ من حاجبه أن يقرأ عليه آية من القرآن، و لم يستطع الحاجب أن يجد في ذاكرته سوى الآية ﴿وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ (227/26). فاغتاظ الخليفة، وصفعه بقوة، ثم أمر بالرحيل عن ذلك المترل، تطيرًا مما كان، ولكنه لم يلبث أن كبا به فرسه، فدُقَّ ظهره ومات[171].

إن الحظوة التي منحها هذا الخليفة لقراءة الطالع وللتنجيم[172]، ستكون في أصل هذه الحكاية عن موته. وأيًا كانت قيمة هذه الحكايات فإنها تدل على الأقل على وجود الاقتراع بالجمل في الإسلام منذ عهد بعيد.

12/1/2| الكتابات حول علم القرعة

إن أقدم المؤلفين الذين نسب إليهم كتاب القرعة، هو جعفر بن أبي طالب[173]، ابن عم الرسول، والذي استشهد، ببطولة، في الثالثة والثلاثين من عمره، في معركة مؤتة عام (629 م/ 8 هـ) ضد البيزنطيين. وقد نسبت إليه رعاية هذا العلم ذلك لأن في قصة ذهابه إلى تلك المعركة، وَرَدَ فأل مستخرج بطريق القرعة، ليس منه هو، بل من أحد رفاقه، هو عبد الله بن رواحة الذي استشعر دنو أجله لحظة انطلاقه إلى المعركة، من آية قرآنية حول جهنم ﴿وإن منكم إلا واردها، كان على ربك حتمًا مقضيًا﴾ (71/19) كان قد سمع الرسول يتلوها. و لم يتردد المسلمون الشيعة، مروجو هذا العلم، من تناقل هذه القصة لاسيما أن صورة هذا الشهيد العظيم في الإسلام (جعفر بن أبي طالب)، تطغى على قصص تلك المعركة[174].

غير أن هذا العلم الشيعي بامتياز، كان له، وعلى نحو ظاهر التناقض، راعيًا ثانيًا، هو الخليفة الأكثر تنورًا بين خلفاء بني العباس، المأمون الذي حكم ما بين عامي (813 م

و833 م/ 198 هـــ و218 هـــ) وكان لديه شغف بالتنجيم[175]. والحقيقة أن هناك مقالتين باسمه عن القرعة[176]، ومقالة ثالثة سميت ‹المأمونية›[177]، منسوبة إلى الفيلسوف العظـيم والمنجم، جمال الديـن أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي (توفي بعد عام 870 م/ 266 هــ) الذي كان يعمل في خدمة المأمون والمعتصم، وكان قد كتب مقالات كهانية أخرى[178]. وقد فقد علم القرعة في تلك الكتابات المتأخرة جدًا بساطته الأولية، وغدا صناعة كهانية قائمة على الاقتراع بالحروف الهجائية، حيث كانت المعاني الوحيية الخاصـة لهـذه الحروف تُجمع في مجموع واحد. ومع ذلك، فقد استمر استخراج هذه المعاني من الآيات القرآنية حيث كان التوصل إليها يتم عبر تأويل تعسّفي، وبأساليب في غايـة التعقـيد، مشتركة في الجفر، وعلم الحروف والأسماء، ولعب حساب الجُمَل أو الاقتراع بالحساب فيها دورًا رئيسًا[179].

كانت هناك طرق شتى لتنظيم الحروف، ولكننا لن نستشهد سوى بالطرق التالية:

* **في كـتاب ‹القـرعة الجوهـرية›[180]، تـتكون الطريقة من تركيب أربعة صـوامت لكلمة جوهر (ج ج و، ج ج هـ، ج ج ر، ج ر هــ . . إلخ). وكـل مقطع يحتوي على تأويل نثري للتركيب، متبوع بتأويل آخر منظوم شـعرًا يجـري إدخاله بعبارة قال الراجز (أي: الشاعر الذي يستخدم بحر الرجز).**
* **وفي كتاب ‹قرعة الحروف والمعجم›[181]، جرى تنظيم الحروف وفقًا ل(أبجد هوز)، في ثلاثة صفوف أفقية:**

ا	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي
ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص		
ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ

توضـع السبابة فوق حرف من هذه الحروف، ويتم الرجوع إلى المقطع الذي يكون معنى هذا الحرف مفسرًا فيه شعريًا[182].

وفي كـتاب ‹قـرعة دانيال›، كانت الأعداد المصوغة في جملتين هي المستخدمة في القرعة، ونُظِّمت بالطريقة التالية:

قرعتُ أنا	**واحد**	**قرعتَ أنت**	**واحد**
قرعتُ أنا	**اثنين**	**قرعتَ أنت**	**اثنين**
قرعتُ أنا	**ثلاثة**	**قرعتَ أنت**	**ثلاث**
قرعتُ أنا	**اثنين**	**قرعتَ أنت**	**واحد**

ثمة شرح يحدد معنى هذه الصيغ، شرح مكرر شعرًا، يجري إدخاله عبر: قال الراجز[183]. وكدلـــيل على التعقيد المتزايد لهذه الطرائق، نذكر عناوين كتابات حول القرعة. يقول العـــالم العظـــيم أبـــو الريحان البيروني (توفي عام 1048 م، 400 هـــ) أنه قد ترجمها عن (الهندية؟):

القرعة المصرِّحة بالعواقب

القرعة المثمَّنة لاستنباط الضمائر

شرح مزامير القرعة المثمَّنة[184]

ومن بين العديد من كتب القرعة التي تم العثور عليها ضمن المخطوطات، فإن بعضها قـــد تمـــتع، ومايزال يتمتع بشعبية واسعة، وبوجه خاص في شمالي إفريقية، ومنها على الأخص، ‹قرعة الطيور›[185]، و‹قرعة الأنبياء›، و‹القرعة الميمونة›[186].

يكمـــن ســـبب التوسع الكبير لهذه الممارسة، في واقع أن الاستشارة بوساطة القرعة مباحة ومشروعة وقد حلت لذلك محل استشارة غدت محظورة وغير مشروعة، ألا وهي الاستقسام. ومع ذلك، فإن المؤلفين ليسوا مجمعين على هذه الإباحة. والواقع أن بعضهم استنكر استخدام القرآن لممارسة القرعة بآياته بحسب الدميري[187]. ومن هؤلاء أبو بكر محمد بن العربي (توفي عام 1148 م/ 543 هـــ) في تفسيره المعنون ‹أحكام القرآن›، وأبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (توفي عام 1126 م أو 1131 م/ 520 هـــ أو 525 هـــ)، وشـــهاب الدين أبو العباس القرفي (توفي عام 1285 م/ 648 هـــ). ووفقًا للمؤلف نفسه الذي استنكر هذه الممارسة[188]، فإن الحنبلي ابن بطة (توفي عام 997 م/ 387 هـــ) ثبّت إباحـــتها[189]، ثم إن هذه الإباحة تم تسويغها من خلال تفسير شهاب الدين القسطلاني لصحيح البخاري[190].

13/1/2] الجفر

إن الأدب الموجـــود حول علم الجفر هو الأوسع ثراء، والأعمق باطنية للغاية. وهو يضم مناهج الكهانة كافة المبنية على الحروف الهجائية، ونحن نقسمه إلى:

* **الجفر، بحصر المعنى، والملاحم، أي: النبوءات.**
* **علـــم الحـــروف الـــذي يحتوي على الطرائق الحروفية المبنية على حروف الهجـــاء، وعلى أسماء الله الحسنى، وآيات القرآن، والزائرجة، وهي طريقة ميكانيكية لاستخراج الفأل.**

لسنا في حاجة إلى أن ندرس هنا بعمق هذه التقنيات الكهانية الإسلامية المشبعة بالسحر والتنجيم، والتي دخلت فيها بكثافة شديدة، العلوم الطلسمية القائمة على علم الخواص (معرفة الخواص الخفية) وعلم الأوفاق (معرفة الروابط والقرانات الخاصة بالكواكب) وعلم الطلسمات (معرفة الطلاسم). ونحن نحيل القارئ إلى مقالات الجفر وعلم الحروف في الطبعة الجديدة من ‹انسكلوبيديا الإسلام/ EI› حيث سيجد القارئ عرضًا مجملاً حول موضوع هذه العلوم. وسنقدم هنا ما لم نستطع تقديمه هناك، نظرًا للإطار المحددِ لتلك المساهمات، والتي لم تكن أكثر من قائمة مختصرة للمصادر الأدبية الرئيسة الموجودة حول هذه المواد.

14/1/2] نظم الكتابة

إن الانطباع الأول الذي نحس به لدى مقاربتنا لهذا الإنتاج، المؤلف من ركام هائل من الحروف المتجاورة، لأغراض يصعب إدراكها، هو القصور الكلي لحروف الهجاء العربي الثمانية والعشرين عن جعل أصحاب الجفر الفكر غامضًا وغائمًا، عن عمد. فقد كان يسود ضمن تلك الأوساط رأي مفاده أن الشعوب القديمة كانت تمتلك أبجدية خاصة، ذات إشارات أكبر بكثير. ومن خلال تلك اللغة، كان العرافون يعبرون عن ذواتهم. يخبرنا مؤلف ‹الفهرست› أنه «بين نظم الكتابة لدى الفرس، كان هناك نظام يدعى ’ويش‘ (اقرأ بيش) دبير أي: ’كتابة ذات حروف عديدة‘ تشتمل على (360) حرفًا، كانت تستخدم لكتابة الفراسة والزجر وخرير الماء وطنين الأذن والإشارات والإيماء والغمز، ولأشياء أخرى مشابهة. ولم يعد ثمة شخص في أيامنا يعرف كتابتها، ولا حتى بين أعقاب الفرس».

من هذه الحاجة إلى التعبير بطريقة يصعب إدراكها من قبل عامة الناس، ولدت مجموعة من الأقلام، أومن نظم الكتابة، ذات طابع رسومي وتناظري، نسبت إلى شعوب وإلى حكماء في العصور القديمة. والمرجع الأساس في هذا الميدان هو كتاب ‹شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام› لابن وحشية[191]، والذي نجد منه مقتطفات في مجاميع البحوث والدراسات حول الحروف[192].

غير أن صعوبة تحقيق هذه الأبجدية، واستحالة قراءة هذه النصوص المكتوبة، يمثل هذه الإشارات، من الممارس ذاته، من دون اللجوء إلى توافقات معينة، أديا إلى أن لا تصيب نظم الكتابة هذه أي نجاح. ونحن لا نكاد نجد أي نماذج لها في ثنايا الأدب الباطني الخاص

بالحروف والأسماء، والحريص على أن يجعل من المتعذر على أي قارئ غير مطلع الوصول إلى سر اسم من الأسماء الإلهية.

وقـــد بدا الترتيب اللامتناهي للحروف الأبجدية حينئذ أكثر سهولة في التنفيذ، وليس أقـــل أهمية باطنية. غير أنه ما من شيء أكثر إثارة للخيبة للباحث من أن يجد نفسه إزاء مخطـــوطة ضخمة مكتظة بإشارات متشكلة من تجاور حروف هجائية، بترتيب لا متناهٍ يذهب من (ء ء ء ء) حتى (غ غ غ غ) (من ألف إلى غين) [193].

15/1/2] مؤسسو الجفر ومصادره

الجفـــر علـــم شيعي بامتياز، ومن الطبيعي أن يجد الجفر مؤسسًا له في علي بن أبي طالـــب. فكل الكتابات التي في هذا الميدان، والتي ليست هي في المحصلة سوى مبالغات وشـــروح واقتباس من كتابة واحدة أولية، تنسب نفسها إليه. أما الانتقال المتوارث لهذا العلـــم من علي، وعبر الأئمة الذين تعاقبوا بعده، فيجري ذكره في رأس تلك الكتابات بالألفاظ التالية: «كتاب الجفر الكبير لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب . . المسمى بالجفر الجامع والنور اللامع» ويُكتب على النسخة التي جرى نسخها ما مثاله: «هذا الكتاب. . منسوخ عن نسخة قديمة، تعود إلى مكتبة الإمام محمد المهدي الذي ورثها عن أبيه الإمام حـــسن العلوي، والذي ورثها عن أبيه الإمام محمد التقي، والذي ورثها عن أبيه المتقي، والـــذي ورثهـــا عن أبيه موسى الكاظم، والذي ورثها عن أبيه الإمام جعفر الصادق، والذي ورثها عن أبيه محمد الباقر، والذي ورثها عن أبيه زين العابدين، والذي ورثها عن أبـــيه الإمام الحسين، والذي ورثها عن أبيه الإمام علي بن أبي طالب . . هذان الكتابان أحـــدهما قديم[194] والآخر مشتمل على حروف ورموز شتى، على منوال كتاب آدم، (المكـــتـــوب) علـــى جفـــر، أي: علـــى رق مصنوع من جلد البعير، والله يعلم السر وأخفى»[195].

بعـــد علـــي بن أبي طالب (توفي عام 661 م/ 41 هـــ) كانت الحلقة الأكثر أهمية في سلـــسلة النسب هذه[196]، هي جعفر الصادق (توفي عام 763 م/ 148 هـــ) الذي كان نمـــوذجًا يحـــتذى في فكر التقية الشيعية وإليه تنسب كتابات كهانية من جميع الأصناف (جفـــر، حـــروف، فـــأل، اختلاج، تعبير . . إلخ). يقدّم كتاب ‹الجفر والخافية›، وهو الكـــتاب الذي يزعم نقل مذهب الإمام جعفر الصادق، هذا الإمام بوصفه تابعًا لمراجع ثقـــات مـــن خارج الإسلام، هم آريوس الرومي[197]، وآصاف بن بيريخيا[198] (الذي

يمتلك معرفة صادرة من الكتاب المقدس) وذو القرنين[199]، وكتابات القدماء[200]، وكتاب آدم[201] (جفر آدم). وهذا الكتاب الأخير المذكور، نموذجًا ومرجعًا، في آن معًا، صنفه ابن النديم ‹الفهرست 316›، بين كتب الطلاسم والتعزيم. وهو يحتوي، كما يخبرنا ابن النديم، على أسماء الملائكة التي تؤدي دورًا مهمًا في الجفر الإسلامي، مثلها مثل أسماء الله الحسنى. ووفقًا لحاجي خليفة، الذي يستشهد بكتاب ‹الفوائح المسكية› للبسطامي، فإن هذا الكتاب يتناول علم الحروف والمعارف التي تنتج عنه[202].

إضافة إلى هذه المصادر البيزنطية واليهودية والسريانية، يعزى للجفر مصدران آخران جديران بالاهتمام، الأول هو أفلاطون الذي ينسب إليه كتاب ‹خافية حول الجفر والحروف والطلاسم›[203] حيث يبدأ الكتاب بكلمة أفلاطون: وجدت في بعض الخزائن ألواحًا حجرية نفيسة عليها كتابة غريبة لم أعثر عليها في كتابات الأقلام، ولا أشك في أنها تشتمل على علم ثمين. ولهذا فإن الكتاب يحمل عنوان، ‹كتاب ألواح الجواهر› (مخطوطة كوبرولو). أما المصدر الثاني، فهو الهند. ومنها سيترجم عطارد بن محمد الحاسب (القرن الثالث الهجري)[204] مؤلف كتاب ‹الجواهر والأحجار›، ومن الممكن ان يكون قد ترجم ‹كتاب الجفر الهندي›[205]. ومن الهند أيضًا، بحسب الجاحظ[206]، تعلم أكاسرة الفرس هذا العلم.

يكمن الفرق بين الجفر ذي الإلهام الإسلامي تحديدًا، لعلي بن أبي طالب، وجفر جعفر الصادق الذي يُفترض أن يكون مستمدًا من كتابات أجنبية، في واقع، أن الأول اقتصر على التنبؤات حول مصير الأمم والعائلات المالكة والديانات والأفراد، في حين أن الثاني صب في قناة السحر الأبيض والطلاسم. ومع أن هذا التقسيم مصطنع، بسبب عدم أصالة الكتابات المنسوبة إلى هذين الإمامين، فإنه يمثل، مع ذلك، الخطين الرئيسين اللذين سلكهما هذا العلم، منذ بداياته وحتى بلوغه ذروة تطوره.

[16/1/2] الملاحم

حمل الاتجاه الأول والأقدم، في الواقع، اسم الملاحم أو الحِدْثان. وعبر طابعه الأخروي فقد أعلن عن قدوم المهدي. وتنبأ، تبعًا لقدومه، بانقلابات ستعصف بالأُسر المالكة وبالأديان وبالأفراد، إلى حين قدومه. وهكذا، وعبر الشعر والنثر، بلغة كلاسيكية، ولهجات محلية، تشكل أدبًا كان يشجعه القادة، وكذلك الحظوة الشعبية التي تمتع بها، ولاسيما في المغرب، حيث استخدمته الصراعات بين السلالات الحاكمة وسيلةً من

وسـائلها. وقـد ألقـى ابـن خلدون نظرة إجمالية على هذه الكتابات حيث أظهرت شكوكيته بخصوص أصالتها وصحتها سمو عقله وتجاوزه أفكار عصره. فبعد تأكيده أن لا شـيء يـسمح بالتحقق من نسبة هذا النوع من الكتابات إلى شخصيات شهيرة، قدم الوصف التالي لها: « . . بأقوال مسهبة، شبيهة بالألغاز، لا يعلم معناها إلا الله، حُشرت فـيها وضعيات رقمية، ورموز غريبة وصور لحيوانات كاملة ورؤوس مقطوعة، ورسوم لكائنات عجيبة . .» [207].

مـنذ زمـن مبكـر طغت الكهانة التنجيمية والأنوائية على الملحمة، وقُرئت في قبة الـسماء مصائر الشعوب والسلالات الحاكمة، والديانات، والأفراد. والعنوان العريض الـتالي لإحدى الملاحم المجهولة المؤلف[208]، يعرض علينا ما تتضمنه مثل هذه الكتابات من معاينات: «كتاب الملحمة والعلامات والإشارات المترجمة عن الكتابات السريانية إلى العـربية، والظواهـر السماوية والأرضية التي تحصل في الصحاري والبحور، والزلازل والكـسوفات، وسقوط النجوم، والرعود والبروق، وظهور الأهلّة القمرية بالاستناد إلى أفـلاك الـبروج، والعواصـف والرياح السوداء، والسحب التي تأخذ هيئات مختلفة، والحـوادث التي تحدث في البلاد غير العربية. وفي الأرض العربية، وغيرها، داخل الجزر، وفي الجـبال». والمؤلفـون والمـراجع المذكـورة هي، دانيال، وذو القرنين، وبلعام، وأندرونيكوس، وبطليموس، وهرمس (أو إدريس) وعُزَير الكاتب (إسدراس) [209].

أما الكتاب السرياني الذي استخدمه مؤلف هذه المنتخبات، والمنسوب ببساطة، إلى دانـيال بأشكال شتى[210]، فهو ‹كتاب السَّداع›، أو ‹كتاب العلامات والدلائل›[211]. والحـال، فـإن هـذا الكتاب يحمل اسم الأيام بن البهلول ولكن تحت عنوان: ‹كتاب الـدلائل›[212]، ويـشتمل على علامات مستخرجة من الفصول، والشهور والأسابيع والأعياد، بحسب التقاويم المسيحية والإسلامية واليهودية والأرمنية والقبطية. وهو متبوع بملحمة دانيال[213]، التي نعثر عليها في مكان آخر[214]، تحت عنوان: ‹ملحمة البيان في معـرفة الـسنين والدهـور والأزمان›، أو تحت عنوان ‹السلك الزاهر في علم الأوائل والأواخر›، مع تعريف للغرض المحدد من الكتاب، داخل المقدمة، يضع الملحمة التنجيمية في فلـك الملحمـة النبوئية القديمة «هذه هي ملحمة البيان . . حول الأجسام السماوية والحوادث النجمية، والظواهر الكونية، والنظام والفساد، وطريقة رؤية أسباب الوجود، وتعـدي الملـوك بعضهم على بعض، وتعاقب أحوالهم، وما سيحدث لهم . .». وقد وردت هـذه الاعتبارات كلها على لسان كعب الأحبار حين أجاب على سؤال لمعاوية عن المهدي.

بلـــغ هذا النوع من الملحمة ذروته في كتاب عرف نجاحًا باهرًا، جرى تأليفه خلال الحقبة العثمانية والذي يوجد منه العديد من النسخ المخطوطة والشروح، عنوانه ‹رسالة الـــشجرة النعمانية في الدولة العثمانية›[215]، المنسوب إلى الصوفي الكبير محيي الدين ابن عـــربي (تـــوفي عام 1240 م/ 638 هـــ) والذي قام بشرحه، بوجه خاص، صدر الدين القونـــــوي (توفي عام 1263 م/ 672 هـــ) وصلاح الدين الصفدي (توفي عام 1363 م/ 764 هـــــ) وأحمـــد بـــن محمـــد المقري (توفي عام 1632 م/ 1041 هـــ) ومصطفى بن سهراب، والشهرافي[216].

وهـــذا الكتاب، ذو الأصل الفاطمي، على الأرجح، كان من الممكن أن يتكلم، في شكله الأولي، عن المهدي. ولذا فهو يُدرج في سلسلة الكتب ذات الطابع الرؤيوي، كما في المخطوطة (آ 452 نسخي 19/31) في جامعة إسطمبول، والمشتملة على ثلاثة عناوين:

1] الشجرة النعمانية، وهي الدائرة الكبرى من ثلاث دوائر.

2] الدائرة في بيان ظهور القائم من علم الجفر (ورقة 2).

3] الرســـالة الشريفة الحرفية في بيان الرموز الجفرية (20^r-3^r)[217]. كذلك فإن مخطوطة بورصة، أولو جامع (3544) (المنسوخة 1096 هـــ 19,5 × 13,5) تحـــوي علـــى شرح مجهول المؤلف للشجرة النعمانية (190^r-94^r) مسبوق برســـالة البرهان في علامات مهدي آخر الأزمان (92v1-) لعلي بن حسام الدين المعروف باسم المتقي (توفي عام 1567–69/ 975–77 هـــ).

غـــير أن هـــذه الرســـالة جرى تنقيحها فيما بعد، وتعديلها، في مصر[218]، ثم في الإمـــبراطورية العثمانية، تحت اسم ابن عربي، من قبل تلميذه صدر الدين القونوي[219]، على نمط مقالة الكندي، على الأرجح، بعنوان ‹رسالة في مُلْك العرب وكميته›[220]، أو ‹طالع ملة العرب›. واستخدمت تحت اسم البسطامي وابن عربي في دراسة مجهولة المؤلف عن الجفر، في محتويات مكتبة صائب سنجر (I، II، 12 خط مصور 19×14×1).

إن هذا التيار الأول للجفر القيامي، لم يصادف، مع ذلك، التطور ذاته الذي صادفه التيار الثاني المبني على نحو أكبر على الخواص السحرية والطلمسية للحروف والأسماء.

17/1/2| الحروف

ثمـــة مؤلفان اشتهرا في هذا الميدان: كمال الدين أبو سالم محمد بن طلحة (توفي عام 651 هـــ/ 1254 م) وعبد الرحمن بن محمد البسطامي (توفي عام 858 هـــ/ 1454 م). أما الأول فهـــو مؤلف ‹كتاب الجفر الجامع› الذي يزعم أنه يشتمل على أقوال علي بن أبي

طالب. وأما الثاني فهو شارح ومنسق الكتاب الأول، تحت عنوان: ‹مفتاح الجفر الجامع ومصباح النور اللامع›، أو ‹الدر المنظم في السر الأعظم›. وقد غاص العمل الأول الذي ينتمي، كما يفترض، إلى التيار الأول للجفر في تيار الجفر الثاني، تيار الحروف، وهو ما أضفى عليه مظهرًا جديدًا. وقد زينه المؤلف بلوحات وأمثلة توضيحية. وتحمل مخطوطات الكتاب هذا الاسم أو ذاك، أو كليهما معًا، ولكن أيًا من هذه المخطوطات التي أمكننا رؤيتها، لا تمثل، كما يبدو لنا، العمل الأصلي لابن طلحة. ومع ذلك، فإن البسطامي يقول إنه لم يكن هو نفسه في ذلك العمل سوى ناسخ[221].

ترك البسطامي كتابات شتى عن الجفر مجموعة في خمسة كتيبات تحتوي على نبوءات وملاحم[222]. غير أن كتابه الأكثر أهمية، بعد موسوعته المعنونة، الفوائح المسكية في الفواتح المكية[223]، والتي وضع فيه قائمة إحصائية لمئة من العلوم، تشغل التقنيات الباطنية بينها موقعًا مهمًا. هو: ‹شمس الآفاق في علم الحروف والأوفاق›[224]. ضمن مقدمة طويلة ‹آيا صوفيا (Aya Sofia (AS), 2807, 1-48r)›، يذكر المؤلف مصادره العديدة والغنية، وتصنيفًا للعلوم. ثم ينتقل إلى التحليل المفصل لخواص الحروف الهجائية، واحدًا بعد الآخر، موزعة على العناصر الأربعة، إلى حروف هوائية، وحروف نارية، وحروف ترابية، وحروف مائية[225]. وبالنظر إلى طبيعتها الأساس والنجمية وقيمتها الرقمية، حيث إن المزاوجة بين حرفين اثنين تشكل الأوفاق، فإن هذه الحروف تتيح بلوغ معارف باطنية يصعب إدراكها عبر أي سبيل آخر. فهي تقوم، على وجه التقريب، مقام الوحي، مفجرة أمام عيني الصوفي المدهوشتين، أنوار الكشف الشافية (انكشاف الحقائق الإلهية) وإدراك الغيب (إدراك الحوادث الخفية) في الماضي، والحاضر، والمستقبل.

إذا كانت أعمال البسطامي منتمية إلى الجفر النبوئي والقيامي لعلي بن طلحة، فإن مذهب حروفه وأوفاقه تدين بأسسها إلى معاصر لهذا الأخير ألا وهو الاختصاصي العظيم بالعلوم الخفية محيي الدين أبو العباس البوني (توفي عام 1225 م/ 622 هـ)[226] الذي تغطي أعماله علم الجفر والحروف الإسلامي كافة.

ففي عمله الموسوعي حول العلوم السرية والمعنون ‹شمس المعارف ولطائف العوارف›، أنجز البوني ملخصًا لكل ما كان معروفًا في عصره على صعيد الحروف والأسماء والطلاسم. وتبدو أكثر الكتابات الأخرى، المندرجة تحت هذا العنوان دراسات أحادية الجانب، مقتبسة، على نحو أكثر أو أقل أمانة، عن عمله العظيم، حيث لم تمهله منيته حتى يعطيه شكلاً نهائيًا، فقد وصلت إلينا، في الحقيقة، وبأشكال مختلفة، ثلاثة كتب على الأقل،

بعـــضها أطـــول مـــن الأخـــرى. وســـيكون من الضروري إجراء دراسة نقدية وافية للمخطوطات الأكثر قدمًا، وتحليل مفصل لمضمونها، كي نتمكن من تحديد النواة الأصلية للعمـــل، والإضافات والمبالغات التي خضع لها، خلال حياة المؤلف وبعد موته. غير أن مـــثل هذا المشروع يتجاوز نطاق عملنا هذا، فلنكتف بملاحظة أن المخطوطة الأقدم التي اطلعـــنا عليها، والمكتوبة، إذا كانت شارة الناسخ أو الناشر في نهاية الكتاب صحيحة، خلال حياة المؤلف، نفسه (في عام 618 هـــ) لا تحتوي سوى على (60) ورقة[227]. أما مخطـــوطة (آيـــا صـــوفيا 2799) والمرفقة بتعليق جميل، مزين بالرسوم، على نحو وافٍ، والمؤرخة عام (861 هـــ) (25,5 × 17) فلا تحوي سوى (45) ورقة. ولا تضم مجموعةً المحتويات ذاتها سوى ست نسخ أخرى ذات حجم متوسط[228]، تحمل الأولى منها على صـــفحة الغـــلاف الإشـــارة التالية «كتاب شمس المعارف، الذي لا نظير له، لأن هذه النـــسخة ليست هي الموجودة بين أيدي الناس، فهي تحتوي على ملاحظات وإضافات تكميلية، للبوني»[229]. والتنقيح الكبير لها يتراوح بين (300) و(500) ورقة[230].

تقدم الكتب الأخرى للبوني أيضًا تنويعات مهمة على صعيد الحجم، والعنوان، وهي تتعلق بمسائل خاصة، كل ما هو جوهري فيها، مذكور، على نحو عام، في كتاب ‹شمس المعارف الكبرى›، وهو ما يعني، على الأرجح، إن كان بمقدورنا مراجعته نقطة نقطة، أن التوســـع في هـــذا الكتاب يُعزى إلى تشربه ’الأعمال الصغرى‘ على غرار فتوحات ابن عـــربي تقـــريبًا، ولنذكر من بين كتبه، كتاب ‹الأصول والضوابط›[231]، وهو نوع من مـــدخل إلى العلـــوم الخفية، وكتاب ‹لطائف الإشارات› (’مخطوطة مانيسا‘: في أسرار الحروف الأوليات، ’مخطوطة ساراي‘: في علم الحروف)[232]. وكتاب ‹التعليقة›[233]، وهـــو كما يبدو، عبارة عن تنقيحات لكتاب ‹شمس المعارف›، وكتاب ‹شرح سواقط الفاتحـــة الـــشريفة›، أي: (ت، ج، خ، ز، ش، ظ، ف)، وكتاب ‹الجلجلوتية الكبرى، ومعرفة الكواكب السيارة والبروج[234]، وقبس الأنوار[235] واللمع النورانية[236]، حول اســـم الجلالة›، وكتاب ‹فوائد الأحرف›[237]، ونحن سنستشهد، فيما بعد، ببحثه حول الأسماء الحسنى[238].

أمـــا الذين سبقوا البوني في علم الحروف فليسوا، في الحقيقة، سوى ملفقين ينتحلون أسماء شهيرة، باستثناء الخافية لأفلاطون (م س ذ) وكتيب حول علم الحروف لأسطورس الرومي (م س ذ). ويرد كذلك اسم أرسطو وبطليموس، فقد كتب الأول ‹كنز المغرمين في أســـرار الحروف واستعمالها في الأمور والحاجات›[239]. وينبغي التماس مصدر هذه الـــتأملات في المقطـــع الثاني من كتاب ‹السياسة في تدبير الرياسة›، المعروف باسم ‹سر

الأسـرار›، أو ‹المقالات العشر›، المنسوبة إلى أرسطو، والذي ترجمه ابن البطريق، وأحمد السـيمي[240] في بدايـة القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وكتب الثاني (بطليموس) كـتاب ‹الكنز الأعظم›[241]، معالجًا فيه الحروف وخواصها، وقد انبثق، على الأرجح، من دراسته التنجيمية، ‹التيترابيبلون/ كتاب الأربعة› الذي ترجمه البطريق في عهد المنصور (754–775 م/ 137-159 هـ) [242] وعن كتاب ‹ألكاربوس› أو ‹سانتيلوكيوم/ كتاب الثمـرة› الـذي نسب خطأً إليه[243]، والذي يشكل لدى العرب كتابًا خامسًا[244]. وهذان الكتابان هما أساس الكهانة التنجيمية في الإسلام.

وهكذا فعبر تصور الحروف الهجائية، منذ وقت مبكر جدًا، على أنها «تجسيد لكلام الله»[245] اتخـذت في التأمل الباطني الإسلامي موقعًا رفيعًا، بفضل الاهتمام الذي أولاه إياها عدد كبير من المفكرين العظام.

18/1/2] الأسماء الحسنى

إذا صـادفنا قليلاً من الدراسات الأصيلة التي تناولت الحروف فقط، قبل نهاية القرن الرابع/ الثاني عشر[246]، فسنجد أنفسنا، بالمقابل، إزاء إنتاج ثري خاص بالأسماء الحسنى (7/ 180) يقوم أساسًا على مبادئ علم الحروف.

إن هـذا الأدب الـناتج عـن الصراع مع المعتزلة الذين نفوا عن الله كافة الأسماء والـصفات التجـسيمية، إلى حد ما، انبثق أول ما انبثق من قلب المدرسة الأشعرية التي أسندت إلى الله معظم الصفات التي أعطيت له في القرآن والسنة، وأفرغت جهدها في أن تجعـل من هذه الصفات العنصر الرئيس للربوبية الإسلامية، طبقًا للروح السامي الذي كان على الدوام يستشف الألوهية من خلال حجاب من صفاتها.

ألف الأشعري (توفي عام 935 م/ 324 هـ) كتاب ‹شرح الأسماء الحسنى›[247]. ولكننا ندين لاثـنين مـن أنصار مدرسته بالكتابات الأولى المهمة والأصيلة حول الأسماء والصفات الإلهـية. أما الأول فهو أبو بكر أحمد ابن الحسين البيهقي (توفي عام 1066 م / 458 هـ) والـذي ألّـف كتاب ‹أسماء الله وصفاته›[248]، جامعًا وشارحًا «الأسماء والصفات التي أكـدها كـتاب الله وسـنة رسول الله، أو إجماع السلف في الجماعة الإسلامية، قبل انقـسامها وظهـور الـشيع فيها». وأما الثاني فهو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القـشيري (تـوفي عام 1072 م/ 465 هـ) مؤلف ‹الرسالة في التصوف وأعلامه›[249]. وقد ألـف كتاب ‹شرح الأسماء الحسنى›[250] وشدد فيه على استخدامها في الصلاة. كذلك فإن

فخر الدين الرازي (توفي عام 1209 م/ 656 هـ) ألف أيضًا كتابًا من هذا النوع، سنلقي عليـه نظـرة فيما بعد، اختار فيه من كتاب القشيري مقتبسات تحت عنوان: ‹كتاب المختار من شرح أسماء الله الحسنى›[251].

بعـد البيهقـي والقـشيري هيمن على هذه الموضوعة لاهوتيون وشرّاح وصوفيون ومختـصون بالعلوم السرية الباطنية، ومنحوها أبعادًا لانهائية، شكلت أسماؤهم، لوحدها، دليلاً على أهمية هذا الموضوع. ونحن سنقدم عنهم قائمة لا تزعم الكمال مطلقًا، ولكنها ترمي إلى التوضيح فقط، مادام يستحيل علينا هنا وصف إسهام كل من الأعمال الواردة في القائمة.

* **الغـزالي: (تـوفي عام 1111 م/ 505 هـ). قدم الغزالي في كتابه ‹المقصد الأسـنى في شرح أسماء الله الحسنى›[252]، شرحًا لاهوتيًا لتسعة وثمانين اسمًا إلهـيًا. وقـد أسـند إليه أيضًا ‹ شرح جنة الأسماء›، وهو تعليق على شعر منـسوب إلى علي بن أبي طالب حول الحروف، يغلب فيه استعمال الأسماء الإلهية لغايات باطنية[253].**
* **أبو الحكم، عبد السلام بن عبد الرحمن، المعروف باسم ابن برّجان الاشبيلي (تـوفي عام 1141 م/ 563 هـ). وقد خصص لهذا الموضوع أطول دراسة موجودة بعنوان ‹شرح أسماء الله الحسنى›[254].**
* **شـهاب الـدين السهروردي (توفي عام 1191 م/ 587 هـ) ينسب إليه شـرح أسماء حسنى، بعناوين متعددة ‹الأربعون اسمًا›، ‹الإدريسية›، ‹شرح الأسمـاء الأربعـين›، ‹شرح الأسماء العظيمة›[255]، تناول فيه التأثير الفعال للأسماء الإلهية.**

في عرض موجز ومكثف جدًا عرض الفيلسوف العظيم فخر الدين الرازي (توفي عام 1209 م/ 606 هـ) مجمل ما توصل إليه في هذا الميدان. وكتابه ‹لوامع البينات في شرح الأسمـاء والـصفات›[256]، يبدأ في الواقع بمدخل من عشرة فصول، يعرّف فيها المؤلف الاسم معجميًا ولاهوتيًا، ثم يدقق في الحديث النبوي المتعلق بالأسماء الحسنى، والمتكرر في بدايـة كـل من هذه الدراسات. وينتقل بعد ذلك إلى دراسة تسعة وتسعين اسمًا إلهيًا. وإضـافة إلى المقـتطفات التي استقاها من أعمال القشيري الذي تحدثنا عنه سابقًا، فقد نـسب إلـيه كـتاب ‹السر المكتوم في طي الحرف المرقوم›[257]، وفيه يفسح الجانب اللاهوتي المجال للجانب الباطني والتنجيمي، الذي تجلى أيضًا في كتاب ‹لوامع البينات›.

ذلك هو الجانب الذي سيطوره أبو العباس البوني (توفي عام 627 هـ/ 1225م) الذي كـان عمله بكامله مخصصًا لاستغلال القدرة الخفية للحروف الهجائية، والأسماء الإلهية،

والغايات الباطنية والطلسمية. وهو يعود إليه في كتاباته كافة، وقد حرر قبل وفاته بسنة واحدة، في القاهرة كتاب ‹شرح الأسماء الحسنى›[258]، المعروف أيضًا تحت عنوان ‹علم الهــدى وأسرار الاهتدا›[259]، أو ‹كتاب موضح الطريق وقسطاس التحقيق من مشكاة أسماء الله الحسنى والتقرب بها إلى المقام الأسمى›[260]. وفي كتاب ‹قابس الاهتداء إلى وفق السعادة ونجم الاهتداء إلى شرف السيادة›[261]، وهو نوع من مخطط، أو خلاصة مجملة للكــتابات الـــسابقة يقسم البوني الأسماء الإلهية إلى أسماء وصفات وتسميات أخلاقية وعملية. وينتهي الكتيب بلمحة حول خواص الحروف، وحول طريقة الكسر والبسط، المكونة من اقتطاع حرف من اسم إلهي، لتركيبه مع حروف اسم الشيء المرغوب. وفي المحــصلة، فــإن الجانـــب النظـــري من السؤال المطروح، إضافة إلى التأملات الكهانية والطلسمية هما اللذان يقودان القارئ عبر هذه المتاهات، حيث الجاهل فيها لا يهتدي إلى طـــريقه قـــط. ومـــع ذلك، فما من شيء اعتباطي في هذا العلم المشيد، بمجموعه على اصـــطلاحات شـــائعة في حينها، تضفي خواص محددة على الحروف المصنفة إلى فئات، وحيث يشكل حساب الجُمل والأبجديات الباطنية، إضافة إلى القرانات الفلكية، تشكل كلـــها عناصـــر الـــتأويل، وتكيـــيف المجموع. فإذا كان من الجائز أن تكون المبادئ والاصطلاحات المتعارف عليها التي يقوم عليها هذا العلم، اعتباطية، فإن وضعها موضع التطبـــيق، واستغلالها المنطقي والمنهجي، يُمارسان بكثير من المهارة والدقة، وهذا بوجه الإجمال، أشبه بنصب صقالة جميلة فوق أرضية رمل متحرك.

كـــذلك، فنحن نشهد أحيانًا لجوءًا إلى بعض الأسماء العبرية أو السريانية التي تكتسب، بـــسبب غرابتها، طابعًا باطنيًا سريًا ضمن هذا النوع من التأمل، ولدينا منها مثال نموذجي ورد في ‹مقـــتطف مـــن شمس المعارف›، بعنوان «شرح أسماء العظمة»[262]، يحتوي على تفاســـير للأسمـــاء الـــتي يفترض أن تكون عبرية، وتمتلك بسبب ذلك قوة خفية سحرية وطلـــسمية، أكثر مما هي كهانية، حتى ليذهب بنا الفكر على نحو تلقائي إلى كتب السحر الـــيهودية. ولكـــن تأثير هذه الكتب في الفكر التقوي الإسلامي يظل بحاجة إلى الإثبات، ولربما شكّل السحر، والعرفان الروحي القديمان مصدرًا مشتركًا لهما كليهما[263].

لم يقتصر أدب الأسماء على البوني. فقد كُتبت بعده مؤلفات كثيرة حول الموضوع. ومـــا يدعو إلى الدهشة أن الصوفي العظيم ابن عربي (توفي عام 1240 م/ 638 هــ) الذي تغطـــي مؤلفاته سائر ميادبن الباطنية الإسلامية لم يستغل هذا النهج. ومؤلفه الموسوعي العظيم ‹الفتوحات المكية› يحتوي على عرض مطول للحروف والأسماء[264]، كما شاع تحت اسمه ‹كتاب شرح الأسماء الحسنى›، ولكن أصالته ليست مؤكدة[265].

لنذكر، سريعًا، بعض المؤلفات من النوع ذاته: كتاب ‹مشارق الأنوار في شرح أسماء الله الحسنى› لمحمد النسفي[266]، وكتاب ‹شرح الأسماء الحسنى› لعفيف الدين سليمان التلمساني (توفي عام 1291 م/ 690 هـ) وهو تلميذ صدر الدين القونوي[267]، و‹شرح أسماء الله الحسنى› لأبي محمد عبد السلام بن عبد الغالب[268]، و‹الأسماء الحسنى›، لعبيد الله السمرقندي الذي يستشهد مرارًا بالغزالي[269]، و‹شرح أسماء الله الحسنى› لأحمد زرّوق التونسي (توفي عام 1493 م/ 899 هـ) كتبه عام (971 هـ)[270]، وكتاب ‹القبس المجتنى في شرح أسماء الله الحسنى، وهي تسعة وتسعون اسمًا› لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن قرقماس الحنفي (توفي عام 1477 م/ 882 هـ)[271]، و‹شرح الأسماء الحسنى› لمحمد بن بهاء الدين (توفي عام 1621 م/ 1030 هـ) كتبه عام (1000 هـ)[272]، و‹الفتح الأسنى في شرح الأسماء الحسنى› لأبي عبد الله محمد الصفوي، شارحًا قصيدة تسعة وتسعين اسمًا من الأسماء الحسنى، وهو شعر شاع بين أوراد أستاذه أبي عبد الله محمد المعروف بابن عراق[273]. وكتاب ‹الإيماء إلى علم الأسماء›، لأبي عبد الله محمد بن يعقوب الكوخي التونسي[274]، و‹شرح الأسماء الحسنى›، لمحمد الآيديني القره حصاري (توفي عام 1704 م/ 1116 هـ) [275] و‹قصيدة في شرح الأسماء الحسنى› لعبد الغني النابلسي (توفي عام 1731 م/ 1143 هـ) [276].

ثمة خمسة مؤلفات أخرى، في فترة زمنية غير محددة، تستحق الإشارة إليها أيضًا: ‹شرح أسماء الله› لأبي عبد الله محمد . . بن فرح الأنصاري القرطبي[277]، وكتاب ‹كيمياء الفناء في شرح الأسماء الحسنى› لمجيدي[278]، و‹شرح الأسماء الحسنى› لعلي بن محمد بن علي الأرملي الشافعي[279]، وكتاب ‹كعبة الأسرار الزاهرة وعرفات الأنوار الباهرة› لأبي عبد الله محمد بن مرزوق بن علي[280]، و‹أسرار الوحي› لحميد الدين الضرير[281]. وأخيرًا، لنشر إلى شرحين مجهولي المؤلف، الأول في أنقرة[282]، والثاني في قونيه[283]. ومؤلف هذا الكتاب الأخير تعمد شرح الحديث النبوي المتعلق بالأسماء الحسنى.

فقد هذا الأدب الزاخر بالتدريج طابعه الحروفي الأصلي، وغدا في بعض الأحيان مجرد أوراد. ومع ذلك فإن الرغبة في سبر المجهول بوساطة الحروف والأسماء الحسنى استمرت دون انقطاع، وعلى الأخص في المغرب[284] حيث يوجد هناك كتب متخصصة في التشخيص الطبي، استنادًا إلى تركيب الأحرف، على غرار الكتاب المجهول المؤلف المعنون ‹الأبجدية في معرفة أمراض البريّة›[285]، وكتاب ‹الصورة الآدمية› المنسوب إلى الغزالي، والذي هو صورة عن الجسد الإنساني بخواصه وأعضائه الداخلية والخارجية المطابقة، والأمراض التي تصيب هذه الأعضاء، والطرائق الحروفية التي تتيح الكشف عنها[286].

19/1/2] خواص القرآن

وجد ذلك التشخيص الطبي تطبيقًا واسعًا في الطب الشعبي، وعلى الأخص، في الطب الــذي يــستند إلى الكلمــات والحروف المقتبسة من الآيات القرآنية. وهذا النوع من الكــتابات، الذي يشتق، تحديدًا من علم الخواص (الخاصيات الطبيعية)[287] المبني على الكيمــياء، يسمى: منافع أو خواص القرآن «الخواص الشافية للقرآن». والكتاب الأول حــول خواص القرآن يعود إلى جعفر الصادق (توفي عام 763 م/ 148 هــ) الذي نسب إلــيه كتاب ‹منافع سور القرآن›[288]. ولكن المؤلف الأساس في هذا الميدان هو الكتاب الذي وضعه أبو عبد الله التميمي، الذي عاش في نهاية القرن الرابع/ العاشر[289]. والواقع أن كــتابه ‹منافع القرآن›[290] حوى كثيرًا من الاستخدامات الخرافية للقرآن التي يزعم أنها تفضي إلى معرفة الأشياء الخفية. وإليكم مثالاً يظهر بأي روح جرى تصور هذا الأدب: حــول الآية القرآنية ﴿وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربه . . الآية﴾ (من سورة الأنعام)، والتي يطلب فيها المشركون من النبي ’علامة إلهية، تصديقًا لدعوته، يقول المؤلف: «هذه الآيــة لها فضيلة عظيمة. فكل من يصوم أربعين يومًا، لا يفطر فيها إلا على خبز شعير، حصل عليه بالحلال، مع شيء من الملح والبقل، ويقرأ كل مساء، قبل النوم سورة الأنعام بكاملــها ثلاث مرات، مكررًا المقطع التالي ثلاث مرات أيضًا: (من الآية 35 حتى 37) حين يصل إليه، وذلك حتى نهاية الأربعين يومًا، ويطلب من الله قبل النوم، وبعد أن يلفظ أربعــين مرة: صلى الله عليه وسلم[291]، أن يلهمه جوابًا لسؤاله. فسيجد جواب سؤاله، خلال نومه، لأن الله سيلهمه هذا الجواب، وسيسود في عمله». ثمة هنا شكل من أشكال الاستخارة مشروط بخواص مقطع قرآني.

غــير أن هــذه الطــريقة لا تقتصر على استخدام الآيات القرآنية، بل تشمل بعض الحــروف والأسمــاء الــتي يجري إضفاء ميزات خاصة عليها[292]، وتشمل أيضًا أدعية وابــتهالات لهــا آثار مذهلة، تحمل غالبًا أسماء صوفيين ورجال ورعين، من أمثال عبد القــادر الجيلــي (توفي عام 561 هــ/ 1167 م) والشاذلي (توفي عام 656 هــ/ 1258م) وابــن سبعين (توفي عام 669 هــ/ 1270 م)[293] . . إلخ. وتسمى هذه الأدعية، بوجه عــام، أحــزاب (جمع حزب) وأدعية (جمع دعاء)، أو بأسماء تغدو أسماء علم لها، مثل (الأذكــار) للــنووي، و(الحــصن) للغــزالي، و(الــدر) للسيوطي، و(القول البديع) للسخاوي.. إلخ[294]. ويُنظر إليها على أنها تمتلك خواص فألية تبعد الشر.

إضــافة إلى التميمي ينبغي أيضًا أن نذكر البوني (توفي عام 625 هــ/1225 م) الذي كــتب كــتاب ‹مــنافع القرآن›[295]، وكتاب ‹سر المكتوم من العلم المكنون وخواص

القـــرآن›[296]. وثمة كتابان آخران يمكن تصنيفهما ضمن هذه الفئة الأول هو: ‹كتاب الـــدر النظـــيم في فـــضائل القرآن العظيم› لابن الخشاب اليمني (أواسط القرن السابع/ الـــثالث عـــشر) الذي يقول فيه إنه استخدم كتاب ‹الغيث اللامع› لأبي بكر الغساني، و‹خـــواص الآيـــات وفواتح القرآن› للغزالي[297]. والثاني هو ‹الداء والدواء› لابن قيم الجـــوزية (تـــوفي عام 691 هـــ/ 1292 م) الذي تناول، على نحو خاص، الخواص العلاجية للفاتحة[298].

20/1/2] الزائرجة

توصل علم الجفر وعلم الحروف، في ذروة تطورهما، إلى الزائرجة وهي «آلة لحساب الغيوب بواسطة سلسلة من الدوائر المتحدة المركز، تنسب إلى آرس ماغنا دو لول (Ars magna de Lulle)»[299]. والزائـــرجة صناعة آلية[300] تقوم بالتوفيق بين الحروف الهجائية وحـــساب الجُمـــل وعلم التنجيم. أما اللوح الذي يجري عليه الحساب، فمصنوع على صـــورة الدائـــرة السماوية. وهو مكون من سبعة دوائر مشتركة المركز، تحمل الدائرة الكـــبرى مـــنها أسماء الاثني عشر برجًا فلكيًا، وتضم الدائرة الرابعة اثنتي عشرة دائرة، سُجلت فيها الأرقام والحروف. كما تشغل دوائر أربع منها الزوايا الأربع للمربع الذي يضم في داخله اللوح الدائري[301].

يكـــون الجواب على السؤال المطروح على الآلة موجودًا ضمنًا داخل السؤال ذاته، حـــيث تكـــون العناصر الصوامتية مفككة، ومرتبة على نحو مختلف، ومستبدَلة بقيمها العددية، وموزعة على اللوح. وبعد النظر إلى درجة فلك البروج الذي يرتفع في الأفق، في لحظة القيام بالعملية، يُجرى البدء بحسابات معقدة جدًا تنتج عنها مجموعة من الأعداد التي يتم تحويلها إلى حروف،بحيث تعطي جملة، تشكل جوابًا على السؤال المطروح[302].

ينـــسب ابتكار هذا اللوح الدائري وطريقة استخدامه إلى شمس الدين أبي العباس بن مسعود السبتي (توفي عام 698 هـــ/ 1298 م) مؤلف ‹الرسالة السبتية في الزائرجة›[303]، و‹رســـالة الشحرور في الزائرجة›[304]. غير أن لفظ زائرجة ليس جديدًا، فقد استعمله عـــالم الرياضيات والمنجم أبو سعيد . . عبد الجليل السيجازي (النصف الثاني من القرن 10/4) مؤلـــف كـــتاب ‹الزائرجة في الهلاج والكذخوذاه›[305]. وينسب إلى ابن عربي (توفي عام 638 هـــ/ 1240 م) كتاب ‹أصول العقول في الزائرجة›[306]، الذي ذكر عدة طرائق لاستغلال حروف الهجاء لغايات تكهنية[307].

لقـــد ربطنا سائر هذا الجزء من الكهانة الإسلامية بإدراك الغيب عن طريق القرعة، بـــسبب أنـــه كان في أصل مختلف الممارسات التي تشكله. فقد خضعت القرعة لتطور عميق جدًا، إلى حد أنه جرى التساؤل، في نهاية تطورها، فيما إذا لم تكن قد غدت فنًا ســحريًا وتنجيميًا أكثر منها اقتراعًا. ومع ذلك، فإن المصادفة، وهي اللازمة المتكررة في الكهانة الاستدلالية، ظلت ثابتة في الممارسات الأكثر تطورًا لأن معانيها اللامحدودة هي الـــتي يـــراد استخراجها، فيما يجري إثراؤها بعناصر تأويل مستمدة من السحر الأبيض والتنجيم.

في إدراك الغـــيب عـــن طريق القرعة، يتم خلق المصادفة، عبر وسطاء من الكائنات الجامدة، والتي بسبب منْ دورها، تكتسي طابعًا مقدسًا، كهانيًا أو سحريًا. وفي الفصول التي ستلي، سنجد هذه المصادفة في كل مكان، ولكنها تكون تلقائية حينئذ، صادرة عن إرادة مـــستقلة عن إرادة الإله، وغير مراقبة من قبله. ولن يعود ثمة وسيط مادي بين هذا الإله ومادة الاستدلال الصادرة عنها. وبهذا فإن الكون بكامله، عالم الأرواح، مثلما عالم الأجساد، سينفتح مثل كتاب للعيون البصيرة التي سيكون بوسعها القراءة فيه.

2/2] طرائق الكهانة الحلمية

مـــن بين الطرائق الوحيية في الشرق القديم يحتل تأويل الأحلام موقعًا مهمًا، مع أن طابعـــه الـــذاتي يقصيه عن الصناعات الكهانية ذات الطابع الموضوعي، مثل التكهن عن طـــريق فحص الكبد، أو التكهن بزجر الطير، وغير ذلك من الممارسات. غير أن الحلم، بـــوجه خاص، سيبقى على الدوام، بوصفه وحيًا إلهيًا، مرتبطًا بالنبوة، ثم إنه حل محلها، بعد أن جفت منابعها.

1/2/2] قدم عهد علم تفسير الأحلام

تم اكتشاف ‹كتاب الأحلام› الأقدم عهدًا الذي دُونت فيه قوانين المادة الحلمية، مثلما ســـتغدو فيما بعد في المؤلفات اليونانية والعربية، داخل مكتبة آشور بانيبال الذي حكم بين عامي (668 و633 ق م)[1]. ولا ريب في أن هذا الكتاب كان ثمرة قرون طويلة من التجارب الشعبية، جرى تدوينها في مصنف جامع، على منوال النظم الكهانية الأخرى. وقـــد سبق هذا المصنف بعدة قرون المصنفات اليونانية الأولى المختصة بتفسير الأحلام، والتي يبدو أن المحاولة الأولى فيها لا ترقى إلى أبعد من القرن الخامس قبل عصرنا[2]. ولا يـــستبعد أن يكون هذا الكتاب قد ترك تأثيره في المؤلفات اليونانية، لاسيما إذا ما أخذنا في الاعتبار واقع أن مفسر الأحلام الأكثر شهرة في عصر الإسكندر الأكبر إريستاندروس التيلميـــسوسي رافق الفاتح في حملاته[3]، فهل سيكون قد سها عن الوقوف على طرائق فنه التي كانت شائعة داخل البلدان المفتوحة؟.

2/2/2] الميراث المزدوج لعلم تفسير الأحلام العربي

ورث علـــم تفسير الأحلام العربي، التقليد البابلي والتقليد اليوناني معًا. وقبل النصف الـــثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، أي: الفترة التي ترجم فيها إسحق بن حـــنين (تـــوفي عـــام 260 هــــ/ 873 م) إلى العربية ‹كتاب الأحلام› لأرطيميدورس الإفســـسي[4]، فـــإن المواد المتعلقة بعلم تفسير الأحلام المبثوثة في النصوص الأدبية، أو المجمـــوعة في جداول أو مصنفات، قد دللت، من خلال مجموعة رموزها، ومن خلال صـــياغتها علـــى عمـــق الروابط الوثيقة مع التقليد السامي الأقدم عهدًا. والأمر هنا، بالتأكـــيد، لا يعـــدو أن يكون انتقالاً عن طريق الرواية الشفهية، وهو أمر لا يمكن أن يدهشنا البتة لفن له مثل هذه الشعبية المتجذرة بعمق[5].

انطلـــق علـــم التفـــسير العربي، بعد القرن الرابع/العاشر انطلاقة جديدة، بتأثير من كـــتاب أرطيميدورس، الذي لم يقتبس منه علم تفسير الأحلام العربي خطته ومنهجه في التـــصنيف وحسب، بل وأيضًا عددًا لا بأس به من عناصره الرمزية. وقد كان هذا الدم الجديـــد الـــذي جرى حقنه في علم تفسير الأحلام العربي أساس التطور الخارق الذي كـــان لا بـــد أن يشهده أدب الأحلام فوق الأرض الإسلامية. إن إباحة هذه الممارسة القائمـــة علـــى مثال وعلى أقوال النبي فتحت لها الباب على مصراعيه، خاصة أن قراءة المـــنامات، هـــي وحـــدها من بين الصناعات الكهانية الوثنية التي سلمت من تطهرية الإسلام الأول.

هذا الإرث المزدوج الذي تمثّله بعمق مفسرو الأحلام العرب ضاع وسط الإسهامات الفائقـــة الغـــنى والشديدة التنوع التي قاموا بتدوينها وتحسينها وإيصالها إلى الكمال عبر العديد من الأجيال.

والمهمـــة الملقـــاة على عاتقنا، في هذا الفصل، هي دراسة الفترتين المزدهرتين من تـــشكل هـــذا الأدب، مـــع المزيد من التشديد، على نحو خاص، على المرحلة العربية تحديدًا، التي ترتدي وحدها أهمية لموضوعنا ووضع لائحة كاملة قدر الإمكان للإنتاج الأدبي الـــذي أعقـــب ترجمة أعمال أرطيميدورس. ونحن لن نقوم هنا بدراسة مفهوم الحلم، ولا دراسة مبادئ ومناهج علم تفسير الأحلام مادام أن هذا النوع من التأملات النظرية والاهتمامات المنهجية لم تظهر في المرحلة التي تعنينا، هذا من جهة. ومن جهة أخـــرى، فقد عرضنا لهذه المعضلات في دراسة سابقة[6]، وهو ما يسمح لنا بالتخفف منها.

3/2/2] المرحلة العربية بوجه الحصر

نعني بالمرحلة العربية حصرًا، المرحلة ماقبل الإسلام، من جهة، والقرون الثلاثة الأولى للهجــرة، من جهة أخرى، ذلك أن ثمة عناصر تفسير جديدة جاءت لتميّز الحقبة الأولى عن الثانية. ومع ذلك، فإن الروح، والمبادئ والرموز ظلت متماثلة.

علــى صعيد فترة ماقبل الإسلام، فإن المادة الوثائقية مشبوهة ومجزأة في آن معًا. هي مــشبوهة لأننا لم نعرفها إلا عبر الروايات الشفهية التي جرى تدوينها، وليس من دون أهواء، في الفترة ما بعد مجيء الإسلام. وهي مجزأة لأن الأحلام التي جرى الاحتفاظ بها، لم تكــن، في الواقع سوى انعكاسات شاحبة للدور الرئيس الذي كان من المفترض أن يمارسه هذا النمط من الكهانة، داخل وسط تميَّز بغياب أي كهنوت منظَّم ونبوَّة. ولذلك كان وحي الآلهة فيه خليقًا أن يكون هو المنشود في الأحلام.

وهكــذا، لم يــبق لنا من هذه الفترة، لا مصنفات، ولا لوائح بأحلام مفسَّرة، وإنما حكايــات عن أحلام مبعثرة. وقد اخترنا منها ثلاثة أحلام دخلت في تفسيرها صناعات كهانية أخرى، مثلما كان يجري في الحقبة الآشورو-بابلية[7].

4/2/2] رؤيا ربيعة بن نصر

رأى ربيعة بن نصر ملك اليمن، في منامه رؤيا هالته، وفظع بها، فلم يدعْ كاهنًا ولا ســاحرًا ولا عائفًا ولا منجمًا من أهل مملكته[8]، إلا جمعه إليه. فقال لهم: إني قد رأيت رؤيــا هالتني، فأخبروني بها وبتأويلها، قالوا: اقصصها علينا نخبرك بتأويلها. قال: إني إن أخبرتكم بها لم أطمئن إلى خبركم عن تأويلها، فإنه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبره بها. فقال له رجل منهم: فإن كان الملك يريد هذا، فليبعث إلى سطيح وشق، فإنــه لــيس أحد أعلم منهما. فبعث إليهما وطلب من كل منهما، لوحده، أن يعرف مــضمون حلمــه، ثم يفــسره له. وكان جوابهما على سؤال الملك واحدًا، مع بعض الاختلافات في أسلوب كل منهما. ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن هذه الرؤيا وتفسيرها صــيغا بأسلوب الوحي الموزون والموقّع، وقد كان ذلك، بوجه الإجمال، وحيًا، (رؤيا-بلاغــاً)، تنبــئ بالاحتلال الحبشي لليمن، وتحرير الأرض اليمنية على يد سيف بن ذي يزن، بمساعدة الفرس، وقدوم نبي عربي ستدوم مملكته حتى نهاية الزمن[9].

لــن نتوقف عند المضمون، المختلَق، على نحو واضح، للحلم ولتفسيره. ذلك لأنه في شــروط تفسيره تكمن أهميته. والواقع أن ثلاثة استخلاصات يمكن أن تؤخذ منه، وهي

مــؤكدة في غــير مكان: أولاً، لم يوجد في العصور العربية القديمة ملاك كهاني مختص بتفــسير الأحــلام، أما وظيفة المفسر أو المعبر التي ظهرت بعد الانحطاط الكلي للكهانة الوثنــية فكــان من الممكن أن يمارسها سائر الكهان أيًا كان اختصاصهم. ثانيًا، كان الكاهن، هنا في الحلم مثلما في الوحي[10]، خاضعًا لاختبار مسبق يهدف إلى الكشف، ليس فقط، عن قدرته، بل وعن نزاهته أيضًا. وأخيرًا، فإن اللجوء إلى الأسلوب الوحيي المــوزون يــبين إلى أي حد كان الحلم والوحي مترابطين، وهو ما يميز بوضوح تفسير الأحلام القديم.

ومع الطابع الأسطوري للحكاية التي صدرت عنها استخلاصاتنا هذه، فإن صحتها لا يمكــن أن تكون مثارًا للشك، وذلك لأنها مؤكدة عبر العالم السامي القديم. والواقع أن كــل فئات الملاك الكهاني الأشورو-بابلي والسامي الغربي كان بمقدورها ممارسة تفسير الأحــلام[11]. إذ لم يكن، حتى ضروريًا لدى العبرانيين، الانتساب إلى طبقة كهنوتية أو كهانية ما، فقد كان يمكن لأي شخص، أن يدّعي مثل هذه المعرفة، من خلال إلهام إلهي ماثــل للــذي كان يحظى به النبي (وضع يوسف ودانيال). كذلك فإن الاختبار المسبق الذي يفرض على المفسر كان معروفًا في ‹كتاب دانيال› الذي يمكن الزعم أن له تأثيرًا في هــذه الحكاية. غير أن روح النص العربي وسياقه وصياغته وصوره تؤيد استقلالية هذه الحكايــة عــن ‹كتاب دانيال›. وستبدو لنا هذه الاستقلالية أكثر وضوحًا فيما لو قمنا بمقارنة رؤيا نصر بن ربيعة ورؤيا نبوخذنصّر مثلما هو معروف في المأثور العربي.

قــال الملك العربي: «رأيت حمَمَة [أي: رجالاً سودًا] خرجت من ظُلَمَة [أي: من أرض مظلمــة] فوقعت بأرض تَهْمَة [أي: احتلت تهامة] فأكلت منها كلَّ ذات جمجمة [أي: قــضت على كل زعيم][12]». في حين أن الملك الكلداني نبوخذنصّر رأى حجرًا يــسقط، ويسحق صنمًا «كان أحد أجزائه مصنوعًا من ذهب، وآخر من فضة، وثالث مــن برونز، ورابع من حديد، وخامس من فخار، فخلط الأجزاء كلها وهرسها وصنع منها شيئًا واحدًا. ثم كبر الحجر حتى ملأ الأرض[13]».

ينطوي تفسير الحلمين السابقين على نقطتين مشتركتين: تعاقب العديد من الممالك، وإقامــة مملكــة لانهايــة لنفوذها. إن دخول هذه العلامة القيامية في تفسير حلم الملك الحمــيري تــبين بوضوح أن التقليد الشفهي القديم الخاص بهذا الحلم قد جرى تكييفه لحاجــات الدعــوة الإسلامية، وتم استخدامه، مثل كثير من السمات الأخرى الخاصة بالكهانــة الوثنــية[14]، لغايات تسويغية، توسع فيها ابن إسحق[15]، وعرضها ابن حزم بالطريقة التالية: «بحسب دانيال، يمثل 'هذا الحجر' نبيًا يوحد الأجناس، ويمتد سلطانه إلى

كافـــة الأمـــصار، فهل هناك نبي غير النبي محمد (ص) جمع كل الأجناس على اختلاف لغاتهـــا، وأديانها: العرب والفرس والأنباط والكرد والترك وسكان الديلم[16]، وسكان جيل[17]، والبربر والقبط، وأولئك الذين اهتدوا إلى الإسلام، وهم كثر، من البيزنطيين، والهندوس والسودان؟ الجميع يتكلمون لغة واحدة هي التي يقرؤون بها القرآن، والجميع أصبحوا أمة واحدة، فالحمد لله رب العالمين. وهكذا، تحققت تلك النبوءة[18]».

مـــاذا يمكن أن يكون المعنى الأصلي لحلم ربيعة بن نصر، الذي كان من المفترض أنه مـــشتمل على إنذار إلهي؟ إن ابن حزم هو الذي يحدثنا عن ذلك في نهاية قصته: إثر هذا الحلـــم غادر ربيعة بن نصر مع عائلته اليمن وذهب للإقامة في العراق حيث أقطعه ملك الفرس سابور بن خرّزاد أرض الحيرة. فهو في المحصلة، الجد الأول للخميين، وهكذا فإن الغرض الأصلي للحلم مماثل للغرض الذي رمى إليه وحي الكاهنة طريفة[19]. أي: شرح الأسباب التي أدت إلى تبعثر سكان اليمن على امتداد المجال العربي. وعليه فإن هذه القصة تندرج ضمن تاريخ التنافسات التي دامت أجيالاً عديدة بين القيسيين واليمنيين.

إذا كـــان هـــذا هـــو المغزى الأصلي لهذا الحلم، فإن استقلاليته عن ‹كتاب دانيال› ســـتكون مؤكدة. وبالمقابل، فإن استخدامه نبوءةً، تعلن عن قدوم النبي العربي، يمكن أن يكـــون مـــستلهمًا من التوراة، وهو سيعزى إلى يهودي يمني اعتنق الإسلام، مثل غالبية الإسرءيليات المبثوثة في أدب السيرة والتفسير.

وواقـــع أن حلـــم فرعون وتفسير النبي يوسف له معروفٌ جيدًا في القرآن[20]، فذلك يحمل على الظن أن حلم نبوخذنصّر الذي ترقى أسطورته إلى زمن سحيق لدى العرب، وتفـــسير دانـــيال له يمكنهما أن يكونا معروفين في الحقبة ذاتها. ومع الأخذ في الاعتبار الدور الكبير الذي سيمارسه دانيال في العديد من فروع الكهانة الإسلامية، فمن الممكن أن ترقى أسطورته، في جزيرة العرب[21]، إلى فترة ماقبل الإسلام. فقد نسب إليه كتاب ‹أصول التعبير›[22] الذي ليس من المستبعد أن يكون أصله بيزنطيًا، مادام أن هناك كتابًا بيزنطيًا في علم تفسير الأحلام يحمل اسمه[23]. ولكن هذا الكتاب لا يمكنه أن يكون منبع أسطورة دانيال في جزيرة العرب ماقبل الإسلامية.

لقـــد كانـــت الأحـــلام التوراتية التي عُثر على موضوعها وصورها في أدب تفسير الأحـــلام الإســـلامي[24] عديدة جدًا، وهناك أيضًا أحلام مدراشية (مدراش: التفسير اليهودي التقليدي للتوراة). كذلك فإن سبب الاضطهاد الذي أنزله فرعون موسى ببني إســـرءيل، كما يراه الإخباريون العرب، كان حلمًا حلم به الفرعون قبل ولادة موسى: فقـــد رأى في المنام كما لو أن نارًا قادمة من أورشليم، اجتاحت بيوت مصر، فأحرقت

القبط وتحاشت الإسرءيليين، ودمرت بيوت مصر. فاستقدم فرعون السحرة والحزاة والكهنة، وطلب منهم تفسير رؤياه، فأجابوا: سيخرج من هذه المدينة، أي أورشليم، التي جاء منها بنو إسرءيل، رجل سيكون على يده خراب مصر. حينئذ، أمر فرعون بذبح كل مولود جديد ذكر، من الإسرءيليين، وأن لا يترك على قيد الحياة سوى البنات[25].

5/2/2] رؤيا بسطام بن قيس

في تفسير رؤيا ربيعة بن نصر جاء الوحي ليساعد على تفسير الحلم، والأمر لا يختلف في سائر أنواع قراءات الغيب، إذ إن استخدامها في تفسير الأحلام، والذي سيشكل قاعدة من قواعد علم تفسير الأحلام الإسلامي[26]، ظهر في حلم بسطام بن قيس الذي كان مقدرًا له أن يهلك في غزوة يقوم بها على بني ضبة يوم وقعة الشقيقة. فخلال الطريق رأى في المنام شخصًا يقول له: الدلو تأتي الغرب المزلّة (الطريق الزلقة) . . فقص حلمه على نُقَيد (أو نُفَيل) زاجر بني أسد بن خزيمة، والذي كان يرافقه. فتطير هذا الأخير وقال له: سيكون عليك أن تكمل وتقول: ثم تعود باديًا مبتلة[27]، فتفرط عنك النحوس[28]، (أي تبتعد عنك الطوالع السيئة).

ثمة ملاحظتان يمكن، فوق ذلك، أن تتشكلا حول هذه الحكاية: أولاً، وجود زاجر للطير إلى جانب زعيم القبيلة المتوجه إلى الحرب[29]، يقوم أيضًا بتفسير الأحلام مطبقًا عليها مبادئ فنه. ثانيًا وجود إمكانية لتعطيل التأثير السيئ للحلم[30]. إن هاتين الميزتين، المتحدرتين من الروايات الشعبية حول أيام العرب[31]، تكشفان عن جانب في علم تفسير الأحلام القديم لدى العرب، يقربه من التقليد البابلي القديم، حيث كانت الفالات والمناشدات يشكلان، إضافة إلى الأحلام، مجموعة الزقيق، أي: كتاب الأحلام[32].

6/2/2] حلم عبيد بن الأبرص

الرؤيا الثالثة التي اخترناها من قائمة الرؤى العربية القديمة ليست أقل كشفًا، وهي تنتمي، في الواقع، إلى ما يمكن تسميته رؤى الوحي (النبوي أو الشعري) المعروفة إلى حد كبير في العصور القديمة[33]. يخبرنا عبيد ابن الأبرص، وهو شاعر عاش في أواسط القرن السادس، أن شخصًا جاءه في المنام، حاملاً كرة من الشعر، فأدخلها في فمه وقال له: 'انهض'، فنهض وهو يقول الشعر . . ولم يكن قبل ذلك ينظمه[34].

لا ترتكــز رمزية هذا الحلم على المزايا السحرية التي تنسبها الفلكلورات الشعبية إلى شعر الإنسان[35] بل على التشابه الصوتي بين شَعر (بفتح الشين) وشِعر (بكسر الشين) وهو ما يضفي على هذا الحلم قيمة نموذجية مماثلة للقيمة الصادرة عن رؤيا حزقيال، عند تكليفه بالنبوة[36].

إذا كــان نقــص الوثائق وطابعها الأسطوري لا يسمحان بتكوين فكرة صحيحة وكاملة عن علم تفسير الأحلام، المصنف بسهولة بين العلوم التي تميز بها العرب القدماء[37]، فإن أدب السيرة، وهو لوحة غنية بالألوان، والذي استرجع حقبة من الزمن، لا يمكن أن تخــتلف التصورات الشعبية فيها عن التصورات التي كانت شائعة في جزيرة العرب قبل الإســلام. إن أدب السيرة هذا قد احتفظ لنا بمعطيات ثمينة حول رموز الأحلام، مثلما كانت معروفة في زمن النبي وزمن صحابته وتابعيهم.

7/2/2] رؤى النبي محمد

أعطــى الــنبي خلال حياته مكانة خاصة للرؤى التي ميزت الأحداث العظيمة التي عاشــها، ونحن نعد أن وضع قائمة للرؤى المهمة المدونة في السيرة سيقدم عناصر ذات فائــدة عظيمة، تتعلق بأصول واتجاهات علم تفسير الأحلام الإسلامي، والذي يستمد موضوعاته من التقاليد الوثنية العربية، ومن التصورات الجديدة للإسلام الوليد.

ضمن مجموعة النبوءات التي أعلنت عن قدوم النبي العربي[38]، كثيرة هي الرؤى التي تستحق الأخذ في الاعتبار، بسبب غنى موضوعاتها الحلمية والإرث الشعائري الذي حملته معها.

8/2/2] رؤيا الإسراء

بين أيدينا رؤيا إسراء إلى السماء، حصلت للشاعر زهير بن أبي سلمى، الذي يؤهله شــعره المفعــم بالحكمة لأن تنسب إليه، تصلح كنبوءة أو كوصية لأبنائه، بأن يطيعوا صوت السماء حينما يسمع صوتها: يروى أن زهيرًا الذي كان نظّارًا متوقّيًا[39]، رأى في مــنامه آتيًا أتاه، فحمله إلى السماء، حتى كاد يمسها بيده. ثم تركه، فهوى إلى الأرض. فلما احتضر قصّ رؤياه على ولده، وقال: إني لا أشك أنه كائن من خبر السماء بعدي شيء. فإن كان فتمسكوا به، وسارعوا إليه. فلما بُعث النبي، خرج إليه بُجَير بن زهير، فأســلم، ثم رجع إلى بلاد قومه. فلما هاجر الرسولُ، أتاه بُجير بالمدينة. وكان بُجير من خيار المسلمين، وشهد يوم الفتح مع رسول الله، ويوم خيبر ويوم حُنين[40].

تـــندرج أحلام الإسراء التي كانت معروفة في بلاد مابين النهرين، مثل أحلام الهبوط إلى أعمـــاق الجحيم[41]، ضمن تيار الأدب الذي صدرت عنه الكتابات العديدة المتعلقة بإســـراء الأنبياء، مثل إسراء إشعيا الذي وصف رحلته وهو في حالة الوجد والانخطاف عـــبر السموات السبع، حيث شاهد أسرارها[42]، وإسراء موسى[43]، والرؤيا اليونانية لـــباروخ الذي روى قصة رحلته عبر خمس سماوات[44]، ورؤيا إبراهيم الذي قاده أحد الملائكـــة إلى السماء فرأى رؤى أخرى حول مختلف حقب تاريخ إسرءيل[45]. وهناك وصية لإبراهيم الذي بعث الله له ملاكًا ليخبره بدنو أجله، فطلب منه أن يسمح له برؤية أعمـــال الخلـــق قـــبل موته. ولما حمله أحد الملائكة استطاع أن يتأمل من فوق الأقطار الـــسماوية كـــل ما كان موجودًا على الأرض. وعند باب السماء شهد محاكمة لموتى كانت أعمالهم توزن بالميزان. وحين عاد إبراهيم إلى الأرض وجد نفسه وجهًا لوجه أمام الموت الذي اتخذ هيئة ملائكية، ثم ما لبث أن قبض روحه[46].

9/2/2] الإسراء والمعراج

ضمن هذا السياق يتوضع إسراء ومعراج النبي محمد. وليس علينا هنا أن نسترسل في الحـــديث عن هذه المسألة التي كانت موضوعًا لدراسات عديدة[47]، ولكننا سنحتفظ منها فقط بالروايات التي جعلت منها مجرد رؤيا.

والواقع أنه من بين الأسماء التي هي على رأس أسانيد الروايات المختلفة لهذه القصة، اسمان يؤكدان لامادية هذا الإسراء. أولهما: عائشة، الزوجة الفتية للرسول التي أكدت: ما غاب جسد رسول الله، ولكن الله أسرى بروحه ليلاً[48]. والثاني معاوية بن أبي سفيان، أول خلفاء بني أمية الذي قال: كانت رؤيا من الله صادقة[49]. وناقل هذا الرأي هو يعقوب بـــن عتـــبة بن المغيرة بن الأخنس الذي أيده بآيتين قرآنيتين. في الأولى، وهي من سورة الإســـراء (17/60) يقول الله لرسوله ﴿ . . وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس، والشجرة الملعونة في القرآن ونخوِّفهم فما يزيدهم إلا طغيانًا كبيرًا﴾، وفي الثانية (102/37) يقـــــول إبراهيـــم لابنـــه: ﴿ . . يابني إني أرى في المنام أني أذبحك[50]﴾. ونحن نضيف إلى هذه الآية الآيتان (104، 106) من الســـورة نفسهـــا حيث يقول الله بشأن إبراهيم: ﴿ . . وناديـــناه أن ياإبـــراهيم، قد صّدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين، إن هذا لهو البلاء المبين . .﴾. ويستخلص يعقوب بن عتبة من ذلك: من هنا أدركت أن الوحي نزل مـــن الله إلى الرسل في حالة اليقظة، مثلما في حالة النوم. وإلى ذلك أضاف ابن إسحق: كان رسول الله يقول، كما نقل إلي: عيني تنام، ولكن قلبي مستيقظ[51] . .

إن بداية القصة التي رواها الحسن بن أبي الحسن البصري عن إسراء النبي، كما جاءت على لسانه، تنسجم مع تفسير حلمي «بينما أنا نائم في الحجر [فناء المعبد المكي] إذ جاءني جبريل، فهزّني بقدمه، فجلست فلم أرَ شيئًا. فعدت إلى مضجعي، فجاءني الثانية، فهزّني بقدمه، فجلست فلم أرَ شيئًا. فعدت إلى مضجعي فجاءني الثالثة، فهزّني بقدمه، فجلست، فأخذ بعضدي، فقمت معه، فخرج بي إلى باب المسجد، فإذا دابة بيضاء بين البغل والحمار، في فخذيه جناحان يحفز بهما رجليه، فيضع يده في منتهى طرفه[52]، فحملني عليه، ثم خرج معي، لا يفوتني ولا أفوته[53].

تذكر هذه القصة بما تتضمنه من دعوة ثلاثية للنبي[54]، وبطابعها الخاص بالتقليد النبوي، على نحو غريب بدعوة الرب لصموئيل (صموئيل الأول 3: 1، 14). والحال أن هذا النص يُبرز، برأي إرليش[55]، سمات الحالومة التي بقيت في رؤيا النبي محمد، مع فارق أن الله يكلم محمدًا من خلال ملاك، في حين أنه كلَّمَ صاموئيل مباشرة. لقد كان الاثنان نائمين في المعبد، وكان الله يهيئ الاثنان ليكونا نبيين له.

هل كان المعراج صعودًا إلى السماء، أم رؤيا ليلية لا أكثر؟ لدى قراءة الأدب الغزير الذي ولّدته هذه الموضوعة، يصعب الامتناع عن التفكير ب"روايات الخيال". فالتصور المؤسلب الذي صنعه الصوفيون عن أنفسهم لا يعدم أن يؤكد هذا الانطباع، والمحاكاة الساحرة التي صنعها أبو العلاء المعري لهذا الأسلوب في ‹رسالة الغفران›[56]، تدخله دفعة واحدة في السياق الملحمي للبطل في كل الأزمان. أما رينان فله رأيه الخاص في موضوع هذه القصة: إنها المرة الوحيدة التي أراد النبي محمد أن يسمح لنفسه بمحاكاة التخيلات المتسامية للأديان الأخرى، في رحلته إلى البيت المقدس، فوق حيوان أسطوري. وقد حُمل الأمر على محمل السوء، واستقبلت القصة بعاصفة من السخرية، وجحدها عدد من أصحاب النبي، فسارع النبي إلى سحب فكرته المستهجنة، وأعلن أن هذه الرحلة العجيبة التي رويت على أنها واقعية، لم تكن سوى رؤيا[57].

10/2/2] رؤى النور

على غرار رؤى الصعود إلى السماء، تنتمي رؤى النور والنجوم إلى التقليد القديم. فهي تنبئ بولادة رجل عظيم أو بمجيئه. فقد رأى جلجامش في الحلم وصول رفيق مستقبله أنكيدو إلى أوروك في شكل نجم ساقط من السماء <كِصرو شا ءنيم>[58]، وقارن يهوه ذرية إبراهيم التي لا يحصيها العد بالنجوم[59]. ورأى نمرود ولادة إبراهيم في الحلم على شكل نجمة مشعة[60]. ورأى فرعون ولادة موسى في الحلم مثل نار مدمرة[61]،

ورأى المجوس نجمة عيسى تبزغ من الشرق[62]، ورأى يهودي من يثرب نجمة محمد تسطع في الأفق[63].

استغلت السيرة هذا الموضوع أيما استغلال ونسب التقليد الشيعي إلى عبد المطلب الرؤيا التالية: رأى عبد المطلب في المنام شجرة تنبت على ظهره حتى بلغ رأسها قبة السماء، وامتدت أغصانها من الشرق إلى الغرب. وبزغ نور مشع أقوى من نور الشمس بسبعين مرة، وكان الفرس، مثل العرب يعبدونهما. وقد فسرت كاهنة له هذا الحلم، بأن رجلاً سيولد في ذريته يكون فاتحًا عظيمًا ونبيًا[64].

تنطوي هذه الرؤيا على موضوعتين حلميتين: الشجرة والنور، وكلتاهما معروفتان في العصور القديمة، وقد رأينا ذلك بصدد النور. أما الشجرة، فإن المثال الذي يجسدها على نحو أفضل هو حلم استياج ملك الميديين (584–550 م) الذي رأى في منامه دالية عنب تخرج من فرج ابنته ماندان بعد زواجها من قمبيز الأول، ملك الفرس (558–522 م) فتنمو، وتمتد فروعها لتغطي آسيا بكاملها[65]. وكان قد رأى قبل ذلك ابنته، وهي تبول بغزارة، حتى يغرق بولها العاصمة وآسيا بكاملها[66].

وقد رأى المفسرون في الحلمين كليهما ولادة قيروس، ابن قمبيز وماندان، وامتداد سلطانه الذي سيغطي آسيا بكاملها.

لا بد من الإشارة إلى أن الرؤيا العربية عبّرت من جهة عن الفكرة ذاتها التي عبر عنها الحلمان الميديان. مادام أن الظهر (صلب، عمود فقري، حقو) يمثل قابلية الإنجاب. واتفقت مع رواية هِرودُت التي نسبت الحلم الميدي إلى جد قيروس، أي: الملك استياج. في حين أن رواية كتيسياس نسبته إلى ماندان ذاتها[67]. ومن الواضح أن الرؤيا العربية استلهمت من التقليد الفارسي، مؤيدةً قصة هِرودُت.

ونحن نجد اقتباسًا آخر لهذه الرؤيا في أسطورة أبي مسلم الخراساني الذي كان المحرض الأقوى على انتصار قضية بني العباس. فقد «كان لأبيه أمة شابة حامل، وقام الأب بزيارة إلى صاحب له اسمه عيسى بن معقل، وأقام عنده بضعة أيام. وقد رأى في منامه كما لو أنه جالس ليتبول، فخرج حينئذ من قضيبه نار ارتفعت إلى السماء وسدت الآفاق، وأضاءت الأرض، ثم سقطت في اتجاه الشرق. فقص حلمه على عيسى بن معقل، فقال له عيسى: لا شك عندي في أن جاريتك تحمل في أحشائها غلامًا. ثم غادره إلى أذربيجان، حيث مات هناك. وأما الأمة الشابة، فقد وضعت مولودًا هو أبو مسلم. وقد تربى عند صديق أبيه عيسى بن معقل[68].

يـزودنا التـراث الـسيري أيضًا برؤيتين أخرتين عن النور كانتا معروفتين في حقبة سابقة. أولاهما منسوبة إلى آمنة، أم النبي، التي رأت، حين حملت به، أنه خرج منها نور، رأت من خلاله قصور بصرى من أرض الشام[69]. وقبل ذلك، كان قد جاءها في المنام مـن يقـول لها: إنك قد حملت بسيد هذه الأمة، فإذا وقع على الأرض، فقولي: أُعيذه بالواحد، من شر كل حاسد، ثم سميه محمدًا[70].

أمـا الـرؤيا الثانية عن النور، فمنسوبة إلى خالد بن سعيد قبل بعثة النبي. وقد قص رؤياه قائلاً: رأيت فيما يرى النائم ظلامًا يخيم على مكة حتى لم أعد أميز فيها جبلاً ولا سهلاً. ثم رأيت نورًا يخرج من زمزم، أشبه بنور مصباح، ثم صار يعلو ويعلو أكثر إلى أن غـدا عظـيمًا ومشرقًا. وحين ارتفع كان أول ما أناره لي هو الكعبة، ثم غدا أعظم من قبل، حيث لم تعد عيناي ترى سهلاً ولا جبلاً. وبعد أن سطع في السماء، هبط فأنار لي نخـلات يثرب وهي تحمل بُسرًا. فسمعت صوتًا يقول من قلب النور: المجد له! المجد له. لقد كمل القول، وهلك ابن مارد (الشيطان) بهضبة الحصى[71]، بين إذرح[72] والأكمة[73]. مـا أسعد هذه الأمة. فنبي الأميين [ليس لهم كتاب] قد وصل، والكتاب قد بلغ نهايته. وهذه القرية كذبته، وستعاقب مرتين، وفي الثالثة ستتوب. وتبقى ثلاث قرى، اثنتان في المشرق وواحدة في المغرب. وقد روى خالد رؤياه لأخيه عمرو بن سعيد الذي قال له: لقد رأيت يا أخي رؤيا غريبة. وأظن أن حادثًا سيقع في بني عبد المطلب ما دمت رأيت النور يخرج من زمزم"[74].

إن هـذا الحلم المحشو بخواطر قرآنية، يرسم على نحو مبسط، ومن خلال مجموعة من الـصور الـشفافة. بعض الوقائع من حياة النبي، يمكن مطابقتها بسهولة من خلال تتبع مسير النور. وحتى لو كان هذا الحلم مختَلقًا، فهذا لا يمنع من أن مجموعة الرموز التي صُنع مـنها هي نفسها في كل الأزمان. ونحن نرى في هذا الحلم، مع ذلك، تكييفًا تامًا لهذه الرموز العامة مع الوقائع العربية، واستخدامًا للمعطيات الأسطورية لتاريخ مكة، من أجل تفسير الحلم، أعني: الصلة بين بني عبد المطلب وزمزم.

ولـنقل، في هـذه المناسبة، أن هذه الصلة ذاتها ولدت من حلم، مثلما يؤكد التقليد الإسـلامي ذلك. فالواقع أن عبد المطلب تلقى في الحلم الأمر الإلهي بحفر بئر زمزم: إني لنائم في الحجر[75]، إذ أتاني آت، فقال: احفر طيبة[76]. قلت: وما طيبة؟. ثم ذهب عني. فلمـا كان الغد، رجعت إلى مضجعي فنمت فيه، فجاءني، فقال: احفر برّة[77]. قلت: وما برّة؟ ثم ذهب عني. فلما كان الغد، رجعت إلى مضجعي فنمت فيه، فجاءني فقال: احفـر المـضنونة[78]. قلت: وما المضنونة؟ ثم ذهب عني. فلما كان الغد، رجعت إلى

مــضجعي فنمت فيه، فجاءني فقال: احفر زمزم[79]. قلت: وما زمزم؟، قال: لا تنزف أبدًا، ولا تُذَم، تسقي الحجيج الأعظم، وهي بين الفرث[80] والدم[81]، عند نقرة الغراب الأعصم، عند قرية النمل[82].

تتفق بنية هذه الرؤيا مع بنية رؤيا صموئيل (صموئيل الأول 3: 1-14) على نحو أدق ممــا تتفق مع بنية رؤيا محمد في المكان ذاته[83]. فالوحي الإلهي تتابع في ثلاث دعوات مسبقة. ومع ذلك فإن دعوات الوحي في رؤيا صموئيل حدثت في الليلة ذاتها، مثلما في رؤيا محمد، في حين أنها في رؤيا عبد المطلب امتدت على أربع ليال[84].

إن القــيمة الرمزية والمعتقدية لهذه الرؤيا عظيمة للغاية. فمنذ بداية المعبد المكي، كان هناك بئر زمزم الذي أراد الله لهاجر في الصحراء: وفتح الله عينيها، فرأت بئر ماء، فأقبلت علــيه وملأت مطرتها، وأعطتها إلى ابنها ليشرب. وكان ابنها مشرفًا على الهلاك عطشًا (الــتكوين 25: 15). ضمن هذا المأثور، فإن قلب إبراهيم لم يكن بمثل هذه القسوة كما يــبدو ذلــك في هــذه القصة من سفر التكوين. وقد عاد لرؤية إسماعيل في الصحراء، وساعده فيما بعد على وضع أساس الكعبة.

وبــناء على ذلك، فإن عبد المطلب داخل رموز السيرة، مارس دور إبراهيم، وهو، على منواله، كان مستعدًا للتضحية بابنه عبد الله الذي نجا بفضل وحي إلهي، مثلما كان إسماعيل قد نجا بتدخل إلهي[85]. وقد بدا محمد بعد موت أمه المبكر، كان أبوه قد مات قــبل ولادتــه، مضطلعًا، بالقرب من جده، بدور إسماعيل، بالقرب من إبراهيم، مثلما جرى تصوره في التقليد الإسلامي[86].

إن الكــشف عن هذا البئر لذرية إبراهيم العربية، قد تجدد، على هذا النحو، على يد جد النبي العربي[87] المبعوث من الله، ليجدد التوحيد الإبراهيمي في نقائه الأصيل.

لم تــستفض الــسيرة في الحديث عن سنوات يفاعة النبي محمد، باستثناء إقامته لدى مرضعته حليمة سعدية، وهي إقامة حافلة بالأحداث العجيبة. فبعد موت أمه، ولم يكن له من العمر سوى ثلاث سنوات، شوهد مرة يطوف إلى جانب جده في فناء الكعبة، ثم ينسدل الستار فجأة، ولا تعود السيرة للحديث عنه حتى وفاة جده حينما كان في الثامنة من عمره[88].

ومــع ذلك، فإن رؤيا أخرى سترينا إياه يشارك، وهو في سنه ذاك، في الأمور التي كانــت تشغل حاضرته مكة. فقد رأت امرأة في منامها رجلاً تنطبق أوصافه على عبد المطلــب، كان يصعد إلى جبل أبي قبيس مع فرد من كل قبيلة مكية كي يستسقوا المطر بسبب جفاف دام سنوات عدة، وكان محمد الفتى واحدًا في هذا الجمع[89].

إن غايـــة هذه الرؤيا واضحة، ألا وهي تسويغ إبقاء الإسلام على طقس الاستسقاء، وذلك مع أصوله الوثنية. وثمة رؤيا آخرى كان لها الهدف ذاته، رواه الطبري[90]، قال: قحط الناس زمانَ عُمر عامًا، فهزل المال، فقال أهل بيت من مزينة لصاحبهم: قد بلغْنا، فاذبح لنا شاة. ولم يزالوا به حتى ذبح لهم شاة، فسلخ عن عظم أحمر، فنادى: يا محمد، فـــرأى فيما يرى النائم أن رسول الله (ص) أتاه، فقال: أبشر بالحيا. ائت عُمر، فأقرئه مـــني السلام، وقل له: إن عهدي بك، وأنت وفي العهد، شديد العقد، فالكَيس الكيس يـــا عمر. فجاء حتى أتى باب عُمر، فقال لغلامه: استأذن لرسول رسول الله (ص) فأتى عُمـــر فأخبره، ففزع وقال: هل رأيت به مسًا؟، قال: لا. قال: فأدخله، فدخل فأخبره الخـــبر. فخرج فنادى في الناس، وصعد المنبر وقال: أنشدكم بالذي هداكم للإسلام هل رأيـــتم مـــني شيئًا تكرهونه؟، قالوا: اللهم، لا، قالوا: ولِمَ ذاك؟، فأخبرهم، ففطنوا ولم يفطـــن. فقالوا: إنما استبطأك في الاستسقاء، فاستسقِ بنا، فنادى في الناس، فقام فخطب فأوجـــز، ثم صلّى ركعتين فأوجز، ثم قال: اللهم عجزت عنا أنصارنا، وعجز عنا حولنا وقوتـــنا، وعجـــزت عنا أنفسنا، ولا حول ولا قوة إلا بك، اللهم فاسقنا واحيِي العباد والبلاَد[91].

إضـــافة إلى المغـــزى التاريخـــي الديني لهذا الحلم، والذي يكمن في الصراع بين الفعل الطهـــري للإسلام البدئي، والميل الشعبي للمحافظة على بعض الطقوس الوثنية التي ظلت عامـــة الناس، ولاتزال متعلقة بها بعمق، فإن هذا الحلم يشكل مثالاً فريدًا، بين ما بقي من علـــم تفـــسير الأحلام العربي، عن فحص لعظام الحيوانات، حدث في حالة اليقظة مقترنًا بوحـــي حلمَي[92]. ويؤكد، من ناحية أخرى، على نحو قاطع، الطابع الإلزامي لكل أمر إلهي، مباشر أو غير مباشر، موحى في الحلم، وفكرة الالتزام التي تنجم عنه لدى قادة الدولة الثيوقـــراطية. لقد تبدى الحلم، على هذا النحو، بوصفه وسيلة للسلطة يعمد إليها الإله في المواقـــف الحرجة، سواء حيث كان الكهنوت منظمًا جيدًا، أو حيث كانت النبوة مزدهرة فـــيما كان دورها يتراجع. أما في حالة الإسلام، فإن غياب الكهنوت، وانتهاء النبوة بعد الرسول، جعلا دور النبوة أساسًا، ككاشف للإرادة الإلهية. وسيتجلى لنا ذلك، على نحو أوضح، ليس فقط في التجليات الحلمية في حياة محمد، والتي تظهر صلتها مع الوحي النبوي الـــذي كان النبي يعد نفسه الوسيلة الفضلى له، بل وأيضًا في التجليات الحلمية لخلفائه من بعده، أو للمؤمنين البسطاء الذين يختارهم الله بطريق المصادفة كناقلين لكلامه.

والمثال الأكثر نموذجية للواقعية التي كان النبي ينظر بها إلى الأحلام، موجود في قصة حلم لأحد أصحابه: فقد رأى خزيمة بن ثابت في منامه أنه كان يسجد فوق جبهة النبي.

فجــاء إلى الــنبي، وقــص عليه حلمه، وحينئذ اضطجع رسول الله على الأرض، وقال لخزيمة: افعل كما فعلت في رؤياك. وسجد خزيمة فوق جبهة الرسول[93].

وقبل أن يتوصل النبي إلى التيقن الكامل من الوحي، بحصر المعنى، بدأ برؤى، وصفت بأنهــا رؤى صــادقة، كانت، بحسب تعابير ماسينيون: على شكل بقع منفصلة مضيئة، ومصوتة، لم يكن بوسعه تنسيقها، تزوده بتلك الأبجدية الخاصة بنشوة الانخطاف، والتي تجسدت فيما بعد على شكل حروف صوامت معزولة في بداية بعض السور (تلكم، على الأقل، يضيف ماسينيون، هي المقاربة التي نقترحها)[94].

هذا التأكيد يستند إلى شهادة عائشة حيث نُسب إليها في الواقع: إن أول ما بُدئ به رســول الله (ص) من النبوة، حين أراد الله كرامته ورحمة العباد به، الرؤيا الصادقة، لا يــرى رســول الله رؤيا في نومه إلا جاءت كفلق الصبح. قالت: وحبب الله تعالى إليه الخلوة، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلد وحده[95].

ونــسب إلى الرسول ذاته القول: لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة، يراها المــسلم أو تــرى له[96]. غير أن هذه 'المبشرات' أو 'المقدمات' هي جزء مكمل للنبوة مادامــت الــرؤيا قد وصفت في الحديث الشريف بأنها «جزء من النبوة»[97]. ومضى الحديث الشريف إلى أبعد من ذلك، محددًا، على منوال التلمود البابلي[98]، إلى أية درجة تنتمــي الرؤيا إلى النبوة. فقد روي عن الرسول أنه قال: «رؤيا المؤمن جزء من أربعين جــزءًا مــن النبوة»، ويشرح الدينوري ذلك على النحو التالي: «يقصد النبي أن غالبية الأنبــياء، صــلوات الله عليهم، لم يكونوا يرون الملاك، باستثناء أقلية منهم، بل كانوا يتلقون الوحي في أثناء نومهم[99]. هذا الانقسام في النبوة يدل ببساطة على أنها مشتملة عــى درجات. أما الرقم المعطى لكل درجة، والمتغير من مؤلف للسيرة إلى آخر[100]، فليس إلا طريقة في الرواية[101].

ذلك يعني أن النبي، قد وصل إلى النبوة عبر الدرجة الأدنى، أي: في الرؤيا، وفي غار حــراء، عــبر النبي للمرة الأولى من الحلم إلى النبوة. وفي السنة التي بعث فيها، في عامه الأربعين، اعتكف على عادته في غار حراء، شهرًا كاملاً، كان فترة اعتكافه السنوي[102]، ترافقه زوجه. وخلال نومه ظهر له الملاك جبريل بنمط من ديباج فيه كتاب[103]، فقال: اقــرأ، قال: قلت: ما أقرأ؟ قال: فغتَّني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ، قال: قلت: ماذا أقرأ؟ قال: فغتَّني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني. وكرر ذلك ثالثة ورابعــة. فقلــت: ماذا أقرأ؟، ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي. فقــال: ﴿اقــرأ باسم ربك الذي خلق . . الآية﴾ (سورة العلق). قال: فقرأتها، ثم انتهى

فانصرف عني. وهببت من نومي[104]، فكأنما كتبت في قلبي كتابًا. قال: فخرجت حتى إذا كـــنت في وسط من الجبل، سمعت صوتًا من السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل. قال: فرفعت رأسي إلى السماء أنظر، فإذا جبريل في صورة رجل صافٍّ[105] قدميه في أفق السماء. يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبريل، قال: فوقفت أنظر إليه، فما أتقدم وما أتأخر. وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء، قال: فلا أنظر في ناحية مـــنها إلا رأيـــته كذلك. فما زلت واقفًا لا أتقدم ولا أرجع ورائي، حتى بعثت خديجة رســـلها في طلبي، فبلغوا أعلى مكة ورجعوا إليها وأنا واقف في مكاني ذلك. ثم انصرف عني وانصرفت راجعًا إلى أهلي[106].

هـــذه القصة التي تجمع في داخلها دعوة الرب المثلثة لصموئيل، وتلقين حزقيال لدى تلقـــيه رسالته النبوية لأشعيا (إرميا 8: 2، قارن 10: 5) جرعًا تشتمل على جزأين اثنين. حـــدث الأول في حالة الحلم، والثاني في حالة اليقظة. ثمة هنا مثال نموذجي للانتقال من الـــرؤيا إلى الانخطاف، ذلك لأن النص بتصويره لحالة اليقظة التي تعقب حالة النوم يظل أدنى مما يريد قوله، ولفظ انخطاف، أو اختطاف الذي يعبر عن حالة الوجد لم يكن بعد مبتكرًا[107]. إن هذا الانتقال لمحمد من غار حراء إلى خاصرة الجبل، وهو انتقال شهدته خديجة التي أرسلت من يأتي به، يمكن مقارنته مع الغياب الجسدي في ليلة الإسراء الذي شهدته أم هانئ، والمثبت بأقوال منسوبة إلى النبي نفسه[108]. وذلك كما نظن، عائد إلى قصور لغة حقبة ابن إسحاق عن ترجمة المفاهيم الباطنية.

[11/2/2] مصطلح الحلم والرؤيا النبوية

تشارك اللغة العربية القديمة اللغات السامية القديمة الأخرى في هذا القصور. والواقع أنه ما من شيء يميز الحلم من الرؤيا الانخطافية على صعيد التعبير. وبقول آخر، فإن لفظ الحلم يؤدي عادة معنى الرؤيا. وفي مقدمة ‹[الحلم في العهد القديم]/ Der Traum im alten Testament› قدم إرليش دراسة حول دلالة هذا المصطلح المشترك لدى جميع الساميين[109]، وتوصل فيها إلى الاستخلاصات التالية:

تطور مفهوما الحلم والرؤيا داخل منطقتين دلاليتين متمايزتين للغاية. تمتد الأولى داخل المـــسافة الممـــتدة بين النوم واليقظة، ويجري التعبير عنها في المحصلة بالجذور التالية: الجذر: <ي وش ن>، ومن هنا اشتقت الأكادية <شيتو> (نوم)، و<شتو> (حلم)، والعبرية <شـــينا> (نوم)/ والعربية سنة (نوم) من الجذر <ن و م>، ومن هنا اشتقت الأكادية <موناتو> (فجر، حلم)[110] والعبرية <تنوما> (نوم خفيف، نعاس)[111] والعربية منام (غفـــوة، حلم)[112]. وفي الأكادية فإن الجذر <ب ر ي> هو في الآرامية <ح ز ي>

وفي العـــربية والعبرية <ر ء ي> (من هنا اشتقت الأكادية <تبريت/موشي>، والعبرية والآرامـــية <حازيـــون>/ليلة، والعبرية <مرأى/ها> - ليلة، والعربية رؤيا، وتعني كلها الرؤية الليلية أو الحلم).

علـــى هـــذا النحو، فإن المجموعة الأولى تعبر عن (النوم العميق)، والثانية عن (النوم الخفـــيف) المتوسط بين النوم واليقظة، والثالثة عن فعل يرتبط بميدان اليقظة، إن لم يكن اليقظة ذاها. وضمن هذه المجموعة الثالثة، تكمن نقطة التداخل بين الرؤيا الليلية أو الحلم، والرؤية النبوية (النهارية والليلية) أو الانخطاف[113].

أمـــا المنطقة الدلالية الثانية، فتقع في بداية مرحلة محددة في حياة الإنسان، هي مرحلة الـــبلوغ، وهي مرحلة متميزة بالنشاط الجنسي[114]. ويجري التعبير عن الحلم حينذاك في كل اللغات السامية[115] بالجذر <ح ل م> الذي يشير لدى المراهق إلى نوع من النضج الجسدي (صيرورته ضخمًا، بدينًا، تفتح أعضائه الجنسية، احتلام ليلي) والنضج الذهني (امتلاكه إدراكًا سليمًا، كونه لطيفًا ومتسامحًا، صبورًا، ومسيطرًا على نفسه).

بـــناء علـــى هذا المحتوى الدلالي، فإن التقليد الإسلامي، المهتم بتمييز الحلم النبوي الحقيقي، المسمى رؤيا، من الحلم الكـــاذب الناتـــج عن الأهـــواء وانشغالات الروح، أو بتمييز الحلم المستوحى من الله، من الحلم المستوحى من الشيطان، يخصص الجذر (ح ل م) للتعـــبير عـــن الحلم المستوحى من الشيطان. ولكن هذا التمييز ذو طابع لاهوتي حصرًا، مبني على حديث شريف، يقول: الرؤيا من الله، والحلم من الشيطان[116]. غير أن واضعي المعاجم يصرون على أن يجعلوا من هذين اللفظين مترادفين[117]. وهذا يتطابق مـــع التقلـــيد السامي، حيث إن الجذر الأوغاريتي <ح ل م>، والعبري <حلوم>، والآرامي <حلما>، والسرياني <حلمو> . . إلخ، تعبر كلها عن الرؤيا النبوية، مثلما تعبر المشتقات المأخوذة من (رأي، وحزي)[118].

لا يستعمل القرآن لفظ الحلم بمعنى حلم إلا نادرًا وفي موقع سيىء. والواقع أن أحلام (جمـــع حلم) في السور (12/44 و21/5) لا ترد إلا مسبوقة بكلمة أضغاث، أي: أحلام مفككة وغامضة. وقد وردت كلمة أحلام وحدها، مرة واحدة في الآية الأولى من هذه الآيـــات[119]. والأرجح أن مجاورتها لكلمة أضغاث هي التي أضفت عليها لدى التقليد الإســـلامي المعنى المناقض للرؤيا. ولكن الأمر خلاف ذلك تمامًا مع الجذر <ر أ ي> الـــذي تعـــبر أشكاله الفعلية والاسمية العديدة في القرآن عن أنواع الرؤيا جميعها سواء أكانت واقعية أو ذهنية أو مجازية.

إن الفعل (رأى) والاسم (رؤيا)، يدلان في القرآن على رؤيا يوسف (12/4،5) مثلما علـــى رؤيـــا رفيقيه في السجن (12، 36) وكذلك على رؤيا فرعون (12/43). كما أن

الأمر الموجه إلى إبراهيم بذبح ابنه (37، 102، 105) أعطي إليه في رؤيا (رأيت في المنام) وقـد أثنى الله على إبراهيم لأنه صدقها. كذلك فإن الله حقق الرؤيا التي أراها لمحمد بأنه سيعود إلى مكة ويدخل المسجد الحرام (27/48). كما أن رؤيا الإسراء والمعراج التي رآها النبي قبل هجرته إلى المدينة لم يعطها الله لنبيه إلا من أجل اختبار إيمان أولئك الذين اتبعوه (60/17). لقد كانت تلك الرؤيا على نحو ما شجرة الإغواء في القرآن (والشجرة الملعونة في القرآن).

بعـد كلمة رؤيا، يستعمل القرآن كلمة منام، والمنام في القرآن هو آية إلهية[120]، ومثول أمام الله يعادل الموت[121] (42/39)، ووسيلة توجيه يستخدمها الله لتوجيه نبيه والمؤمنين خطوة خطوة[122] (43/8). والعلاقة بين الرؤيا والرسول يمكن أن تستخلص من التعبير القرآني: تأويل الأحاديث، الذي يعني بسهولة: تفسير الأحلام[123] حيث إن كلمة أحاديث (قصص، حكايات) تدل على الأرجح على معنى لجمع آخر من الموضوعة ذاتها وهو حِدْثان (حوادث) والذي أخذ فيما بعد معنى نبوءات.

لنستأنف بعد هذا العرض الموجز لمصطلح حلم، تحليل قصص لرؤى من حياة النبي: بعد عودته من الجبل، أفضى محمد إلى خديجة بما حدث معه، فطمأنته خديجة وقالت: أبشر يابن عم، واثبت، فوالذي نفس خديجة بيده، إني لأرجو أن تكون نبي هذه الأمة. ثم انطلقت إلى ورقة بن نوفل، وكان ورقة قد تنصّر، وقرأ الكتب، وسمع من أهل التوراة والإنجيل[124]. وما أن استمع إلى كلام خديجة حتى قال: قدوس قدوس، والذي نفس ورقة بيده، لإن كنت صدقتني يا خديجة[125]، لقد جاءه الناموس الأكبر[126] الذي كان يأتي موسى. وإنه لنبي هذه الأمة، فقولي له فليثبت[127].

12/2/2] الموضوعات الحلمية في رؤى النبي محمد

تفسر هذه القصة الحلم التالي الذي رواه عروة: سئل رسول الله عن ورقة بن نوفل، فأجاب كما نقل إلينا: قد رأيته في المنام كأن عليه ثيابًا بيضًا، فقد أظن أن لو كان من أهل النار، لم أر عليه البياض.

13/2/2] البياض - الطهر

إن تطبيق موضوعة البياض-الطهر على شخص غير مسلم، تذكّر بالمذهب المسيحي الخاص بالأبرار في العهد القديم. فحين نرى أن محمدًا قد أنكر الخلاص لعمه وللوصي عليه أبي طالب، الذي كان قد دافع عنه مع ذلك أمام القرشيين في بداية دعوته[129]،

نفهم جيدًا إلى أي حد كان يشعر بأنه مدين تجاه هذا المسيحي، أو اليهودي-النصراني، ورقة بن نوفل، ونفهم في الوقت ذاته التأثير الحاسم الذي كان لخديجة في الحياة الروحية والذهنية لزوجها. فقد كان خليقًا بأن يكون بيتهما مكان لقاء أولئك العرب الذين كانوا يحسون بتروع لا يقاوم تجاه أفكار التوحيد.

من الثابت جدًا أن الأحلام تعكس ما يكبته الشعور داخل اللاشعور. وخلال الجهد الدؤوب الذي بذله محمد ليقدم لأبناء قومه توحيدًا عربيًا خالصًا مستقلاً عن توحيد اليهود الذين كان يكنُّ لهم الكراهية، وعن المسيحيين الذي كان يعاني تجاههم مركبات نقص، فقد كان يكشف عن مكنونات نفسه في أحلامه. والمثال النموذجي الذي يكشف عن خواطر إنجيلية هو ذلك الشكل الإسلامي الذي اتخذه مثل (المدعوين إلى مائدة) (قابل ولوقا 14: 15-4، متّى 22: 1-14) الذي كشفه له في الحلم الملاكان جبريل وميكائيل: رأيت فيما يرى النائم، كأن جبريل كان يقف عند رأسي، وميكائيل عند قدمي. يقول أحدهما للآخر: اضرب له مثلاً![130]، وحينئذ قال أحدهما: استمع ولتكن أذنك مصغية، افهم وليكن قلبك مدركًا. إنما مثلك أنت وأمتك كمثل ملك اختار دارًا، وبنى فيها بيتًا ونصب فيه مائدة، ثم أرسل رسولاً ليدعو الناس إلى مائدته، فلبى البعض الدعوة، وأبطأ آخرون. وعلى هذا النحو فإن الله هو الملك، والدار هي الإسلام، والبيت هو الجنة، وأنت محمد الرسول. فكل من يلبي دعوتك يا محمد يدخل في الإسلام، وكل من يدخل في الإسلام يدخل الجنة، وكل من يدخل الجنة يأكل مما يجد فيها[131].

ما يميز هذه الرؤيا، هو أن مضمونها الرمزي وتفسيرها معطيان معًا. وهي مشابهة لرؤى يوسف (التكوين 37: 5-8، 9-10) التي تظهر معانيها بوضوح[132]. وفي هذه الحالة، فإن الحلم وتفسيره يشكلان وحدة لا تتجزأ، إلى حد أن التلمود البابلي يقارنهما برسالة مختومة[133].

14/2/2] حلم هرقل

يخدع الحلم الرمزي مفسره أحيانًا، ولكن الله هو الذي يجلوه مقدمًا له المفتاح. والحلم المنسوب إلى هرقل، إمبراطور الشرق (610-641 م) مثال نموذجي على ذلك: فبعد أن ظهر هرقل على من كان بأرضه من فارس، وانتزع له منهم صليبه الأعظم، عام (614 م) وكانوا قد استلبوه إياه، خرج من حمص يمشي على قدميه، متشكرًا الله[134] حين رد عليه ما رد، ليصلي في بيت المقدس، تُبسط له البسط، وتُلقى عليها الرياحين.

فلمـــا انتهـــى إلى إيلياء، وقضى فيها صلاته، ومعه بطارقته وأشراف الروم، أصبح ذات غـــداة مهمومًا، يقلّب طرفه إلى السماء، فقال له بطارقته: والله لقد أصبحت أيها الملك الغـــداة مهمومًا. قال: أجل، أُريت في هذه الليلة، أن مُلْك الختان ظاهر، قالوا له: أيها الملـــك، ما نعلم أمة تختتن إلا يهود، وهم في سلطانك، وتحت يدك، فابعث إلى كل من لك عليه سلطان في بلادك، فمره، فليضرب أعناق كل من تحت يديه من يهود، واسترح من هذا الهم[135]. فوالله إنهم لفي ذلك من رأيهم يديرونه، إذ أتاه رسول صاحب بصرى برجل من العرب يقوده، وكانت الملوك تهادى الأخبار بينها. فقال: أيها الملك، إن هذا الرجل من العرب من أهل الشاة والإبل، يحدّث عن أمر حدث ببلاده عجب، فسله عنه. فلمـــا انتهى به إلى هرقل رسول صاحب بصرى، قال هرقل لترجمانه: سله ما كان هذا الحدث الذي كان ببلاده، فسأله، فقال: خرج بين أظهرنا رجل يزعم أنه نبي، قد اتبعه ناس، وصدقوه، وخالفه ناس. وقد كانت بينهم ملاحم في مواطن كثيرة، فتركتهم على ذلـــك. قال: فلما أخبره الخبر قال: جردوه، فجردوه، فإذا هو مختون. فقال هرقل: هذا والله الذي أُريت لا ما تقولون[136].

لقـــد بدت صورة ورقة بن نوفل للرسول على غرار صورة القديس يوحنا المعمدان للمسيح[137]. وعرفانه بالجميل تجاهه تجلى في رؤيا، مثلما ظهرت محبته لعائشة في رؤيا أخرى، وإعجابه بعمر في رؤيا ثالثة.

15/2/2] محبة الرسول لعائشة

كانت عائشة بنت سبع سنين حين تزوجها محمد[138]. أما دوافع هذا الزواج المبكر فكانت معقدة [...]. وقد رأى في نومه رؤيا نقلها إليها: رأيتك في المنام مرتين، ورأيت رجلاً يحملك في نسيج من حرير أبيض وهو يقول: هذه هي امرأتك. وكشفت النسيج فوجدتك أنت، فقلت: إذا كان هذا من الله فسيحققه[139].

إن إلحاح هذا الحلم يكشف عن حاجة محمد إلى يقين ذي أصل إلهي. وتقديم عائشة في الحلم على صورة طفل رضيع يكشف عن الباعث الحقيقي لهذا القلق[140].

16/2/2] إعجاب الرسول بعمر

ثمة قلق مماثل بخصوص عمر، الذي كان يرى فيه مستقبل جماعة المسلمين الفتية. من غـــير الممكن بالتأكيد، أن نقبل، بكل بساطة، فكرة خشية محمد من حلول عمر محله.

وأقــل أيــضًا فكرة أن يتجاوزه عمر ذات يوم. ولكن عمر، بقدرته على اتخاذ القرار، وبالنفوذ الذي كان يمارسه على من يحيطون به، وبالفضيلة التي كان يتحلى بها، أوشك أن يقاسم الرسول المكانة التي كان يحتاجها لنفسه حصرًا.

أربــع رؤى انبثقت من لاشعور النبي محمد فيما يخص عمر: رأيت نفسي في المنام، يقــول الرسول، أسحب من بئر دلوًا على بكرة. فجاء أبو بكر وسحب بوهن شديد، دلــوًا أو دلوين، غفر الله له، ثم جاء عمر بن الخطاب، وحينئذ أصبح الدلو أشبه بساقية بــين البئر والحوض. ولم أر رجلاً بمثل هذه القوة قادر على أن يقوم بما قام به. وقد فعل ذلــك حتى روى الناس ظمأهم، وارتوت قطعانهم ثم هجعت كلها حول الحوض. وقد أضاف عبد الله بن عمر الذي روى هذه القصة: إن لذلك علاقة بالفتوحات التي تمت في عهد عمر، والثروات التي انتزعها من أيدي الكفار ونفع بها المسلمين[141].

إذا كانــت هذه الرؤيا تتنبأ بفوائد الإصلاح الزراعي الذي سينجزه عمر، فإن الرؤيا التالــية تكــشف عن دوره في توطيد أركان الإيمان الإسلامي: فيما كنت نائمًا، يقول النبي، إذ رأيت الناس يتقاطرون أمامي وعليهم أردية ما تكاد تبلغ أوساطهم، وكان لعمر بن الخطاب رداء يجر على الأرض. فسئل النبي: وبماذا تفسر ذلك يا رسول الله؟ فأجاب: إنه التقوى[142].

وفي الــرؤيا التالية ستدخل "أنا" محمد في نزاع جلي مع (أنا) عمر: رأيت نفسي في المــنام أدخــل إلى الجنة، يروي الرسول، وإذا أنا في قصر من ذهب. فسألت: لمن هذا القصر؟ فكان الجواب: لفتى من قريش. فظننت أنه أنا. فسألت: ومن هو؟ فأجابوني: إنه لعمر بن الخطاب[143].

تبدو "أنا" محمد كما لو أنها وجلة لدى تفكيره بعمر، في هذه الرؤيا التي لا تنقصها الدعابــة: فيما كنت نائمًا، يروي النبي، رأيت نفسي في الجنة. وإذا بامرأة تتوضأ بجوار قصر. فسألت: لمن هذا القصر؟ فأجابت: إنه لعمر. وخطر لي على الفور أن أحسده، ثم انطلقــت أعــدو. وحين سمع عمر ذلك انخرط في البكاء وقال: وهل أملك أن أكون محسودًا منك يا رسول الله؟[144].

إذا كــان مــن الممكــن للرؤى السابقة أن تكون مختلقة، لتأكيد مكانة عمر إزاء خــصومه. فــلا يمكن أن يكون دافع عمر منبعثًا من مثل هذا الشاغل. ثمة هاهنا، من جانــب الــنبي، رد فعــل نفساني غير معترف به تقريبًا، ما كان ليخطر قط لأصحابه الــورعين فكــرة اخــتلاقه. وقد جرى تسجيله ضمن هذا الركام من الأحاديث الذي

يـــنطوي، بالتأكـــيد، مـــن جملـــة ما ينطوي عليه من أحاديث مختلقة لأهداف مذهبية وسياسية، على انطباعات ذات صلة مدهشة بالحقيقة الواقعية.

إذا كشفت هذه المجموعة من الأحلام عن جانب داخلي في نفس محمد، فإن مجموعة أخـــرى تجعلنا نعيش من جديد شواغله كمؤسس لدين، وزعيم جماعة من البشر ينون عليه آمالهم كافة.

17/2/2] إقامة الأذان

إن الوحي الذي نزل من خلال رؤيا بصدد إقامة الأذان والدعوة إلى الصلاة، تكشف عن شاغلٍ ثابت لدى النبي، بأن يجعل الإسلام متميزًا عن اليهودية والنصرانية. لقد كان منـــشغلاً مع أصحابه في الاختيار بين بوق اليهود وناقوس النصارى، وقد وقع الاختيار علـــى الناقوس المسيحي[145]، حينما جاء عبد الله بن زيد من الخزرج إلى النبي مسرعًا وقـــال لـــه: يا رسول الله، إنه طاف بي هذه الليلة طائف، مر بي رجل[146] عليه ثوبان أخـــضران، يحمـــل ناقوسًا في يده، فقلت له يا عبد الله، أتبيع هذا الناقوس؟، قال: وما تصنع به؟، قلت: ندعو به إلى الصلاة. قال: أفلا أدلك على خير من ذلك؟، قلت: وما هـــو؟، قال: الله أكبر الله أكبر، . . إلى آخر الأذان. فلما أُخبر بها رسول الله قال: إنها لرؤيا حق إن شاء الله. فقم مع بلال فألقها عليه، فليؤذّن بها، فإنه أندى صوتًا منك. فلما أذّن بها بلال سمعها عمر بن الخطاب وهو في بيته، فخرج إلى رسول الله وهو يجر رداءه، وهو يقول: يا نبي الله، والذي بعثك بالحق، لقد رأيت مثل الذي رأى. فقال رسول الله: فللـــه الحمـــد على ذلك. وفي رواية ثانية، أجاب الرسول عبد الله بن زيد: لقد سبقك الوحي[147].

تندرج هذه الرؤيا ضمن تقليد سامي قديم يقر مبدأ أن أحلام الرعية يمكنها أن تصلح كتنبـــيه إلهـــي أو كرســـالة إلى ملكهم أو زعيمهم[148]. وهذا يحدث على الأخص في الحالـــومة[149]. من جهة أخرى، فبالنظر إلى أهمية محتواها، فإنها تشتمل على ضمانتين اثنـــتين: تكـــرارها من شخصين اثنين مختلفين، هما عبد الله بن زيد، وعمر بن الخطاب، وتأكـــيدها بوحي. وهذا على الأقل ما يظهره شكلها الأدبي كما رواها لنا ابن إسحق وابن هشام. فهل تتطابق هذه الرؤيا مع الواقع التاريخي؟. الحق أن ذلك لا يعنينا كثيرًا في الحالـــة الراهنة لأننا لا نزعم في دراستنا لهذه الرؤى المنسوبة إلى النبي محمد بأننا نستنبط نفس الإنسان مثلما كانت في الواقع، ولكن بالأحرى نفس النبي، مثلما كانت مرئية من جماعـــته، في بدء تاريخها المكتوب. من الممكن لوجهتي النظر هاتين، في حالات عديدة،

أن تتقاطعا وتختلطا في حالات عديدة. ولكن في حين أن بوسعنا أن نؤيد وجهة النظر الثانية، فإننا نتردد طويلاً قبل أن نعلن ذلك، حينما يتعلق الأمر بوجهة النظر الأولى.

إن الرؤى الأشد ارتعاشًا في حياة محمد هي كما يبدو لنا تلك الرؤى التي رآها هو أو رآها له آخرون عشية المعركتين الحاسمتين اللتين خاضهما ضد القرشيين.

18/2/2] حلم عاتكة

قبل موقعة بدر بثلاث ليال رأت عمة النبي عاتكة بنت عبد المطلب رؤيا: رأيت راكبًا أقبل على بعير له حتى وقف بالأبطح[150]، ثم صرخ بأعلى صوته: ألا انفروا لمصارعكم في ثلاث. فأرى الناس اجتمعوا إليه، ثم دخل المسجد والناس يتبعونه، فبينما هم حوله، مثُل به بعيره على ظهر الكعبة، ثم صرخ بمثلها: ألا انفروا لمصارعكم في ثلاث[151]. ثم مثل به بعيره على رأس أبي قبيس، فصرخ بمثلها، ثم أخذ صخرة فأرسلها فأقبلت تهوي حتى إذا كانت بأسفل الجبل ارفضّت، فما بقي بيت من بيوت مكة، ولا دار إلا دخلتها منها فلقة[152].

روت عاتكة رؤياها لأخيها العباس الذي قال: والله إن هذه لرؤيا، وأنت فاكتميها ولا تذكريها لأحد. ولكن قصة هذا الحلم ما عتمت أن انتشرت في المدينة، وجعل منها أبو جهل أضحوكة للجميع «يا بني عبد المطلب، أما رضيتم أن يتنبأ رجالكم حتى تتنبأ نساؤكم».

بعد ثلاثة أيام هرع ضمضم بن عمرو الغفاري، رسول أبي سفيان (الذي كان عائدًا من الشام على رأس قافلة كبيرة، وعلم من عيونه الذين يتجسسون له بأن محمدًا قد نصب له شركًا)، ملهوفًا ليحذر القرشيين بأن الخطر يحيق بأموالهم ورجالهم، كان يمتطي بعيره وقد شوه وجهه وانتزع سرجه وهو يصيح من قاع الوادي، بعد أن شق ثوبه: يا معشر قريش، القافلة القافلة، أموالكم التي عهدتم بها إلى أبي سفيان سيهاجمها محمد وأصحابه، ولست على يقين بأنكم تستطيعون إنقاذها، النجدة النجدة.

إن التشابه الصارخ بين حلم عاتكة وحلم أحد أبناء قبيلة مدين بصدد جدعون، أحد قضاة بني إسرءيل (القضاة 7: 13-14)، عشية انتصار الأخير هذا على أبناء قبيلة مدين، قد شدد عليه هانس فون مزيك، الذي اكتشف في قصة حلم معركة بدر عدة موضوعات، تنتمي إلى أسطورة جدعون وشاوول[153].

لقد كان حلم المدْيني أكثر اعتدالاً، فقد رأى في منامه رغيف شعير يتدحرج وسط مضرب خيام مدين، حتى وصل إلى خيمته وارتطم بها، فانهارت فأقامها المديَني من

جديد، ولكن الخيمة انهارت. وقام بتفسير هذا الحلم، على الفور، رفيق الحالم الذي كان قــد أفضى بحلمه له: ليس هذا سوى سيف جدعون بن يؤاش رجل إسرءيل، لقد وضع الله بين يديه مدين وسائر معسكرها[154].

ثلاثــة ملامح تقرّب، على نحو خاص، بين هذين الحلمين: أولها أن الحلمين كليهما يحدثان في معسكر الخصم، معلنين كليهما هزيمة المعسكر الذي رآهما في المنام. وثانيهما أن العلامــة الرمزية للهزيمة هي شيء يتدحرج من أعلى إلى أسفل، ويصيب مكان إقامة العدو. فإذا كان رغيف الشعير يرمز لرعاة مدين إلى الزرّاع من بني إسرءيل، فإن صورة صــخرة ساقطة من الأعالي المحيطة بساكني وهاد مكة، كانت خليقة بأن تكون مألوفة أكثر لديهم وتدحرجها أشد سرعة. وكانت شظاياها المتطايرة إلى كل البيوت ترمز إلى كثــرة عــدد الضحايا، إلى حد أن كل بيت من بيوت مكة كان لابد أن يتأذى منها. والملمــح الــثالث، والــذي ليس أقل أهمية، هو أن هذا الحلم يؤكد في كل واحد من المعــسكرين، وعــدًا إلهــيًا بالنصر على المعسكر الآخر. والواقع أن يهوه كان قد وعد جدعون بالنصر مثلما أن الله وعد محمدًا[155].

لقــد اطلعــنا محمد على هذا الوعد من خلال مناشدته ربه[156]. فبعد هذه المناشدة «خفق رسول الله خفقة[157] وهو في العريش[158]، ثم انتبه فقال: أبشر يا أبا بكر، أتاك نصر الله. هذا جبريل آخذ بعنان فرس يقوده، على ثناياه النقع»[159].

19/2/2] حلم جُهَيم

ولكن قبل أن يكون النبي متأكدًا من النصر، رأى جهيم بن الصلت بن مخرمة بن عبد المطلب حلمًا مشابهًا لحلم عاتكة، وروى جهيم حلمه: «إني لبين النائم واليقظان[160] إذ نظــرت إلى رجــل قد أقبل على فرس، حتى وقف، ومعه بعير له. ثم قال: قُتل عتبة بن ربــيعة، وشيبة بن ربيعة، وأبو الحكم بن هشام، وأمية بن خلف، وفلان وفلان. فعدد رجالاً ممن قُتل في يوم بدر من أشراف قريش. ثم رأيته ضرب في لبة بعيره، ثم أرسله في العسكر، فما بقي خباء من أخبية العسكر إلا أصابه نضح من دمه»[161].

إن هــذا الحلــم الذي تختلف مجموعة رموزه عن رموز حلم عاتكة يشير، مثل حلم عاتكــة، إلى حجم الهزيمة التي ستحيق بالقرشيين. فالفارس الغامض يتنبأ بداية وبالاسم بهــلاك أشراف مكة، ثم يمد، بحركة رمزية وسحرية، في آن معًا، أضرار الكارثة لتشمل كل عائلة من عائلات المدينة. وإذا كان لحلم عاتكة علاقات قرابة مع أسطورة جدعون، فإن حلم جهيم يجد منبع استلهامه في الجرح العاشر الذي أصاب مصر، والمقصود بذلك،

المدبحة التي حدثت في منتصف الليل لكل المولودين الأبكار (الخروج 12: 29)، وتمثيل ملاك الموت في شكل بعير معروف لنا في مكان آخر من السيرة[162]. إن هذا التقارب بين الحلمين يجعل من بدر، على نحو نموذجي ما كانته هذه المعركة في الواقع، أعني نوعًا من عبور البحر الأحمر، بالعلاقة مع الجماعة الفتية المضطهدة.

20/2/2| رؤيا محمد عشية معركة أحد

إذا كان انتصار بدر متوقعًا من خلال رؤى رآها الرسول، فإن هزيمة أُحد كانت متوقعة أيضًا، على النحو ذاته. فحين سمع الرسول بأن قريشًا ومن والاها من بني كنانة وأهل تهامة، قد نزلوا حيث نزلوا، قال للمسلمين: رأيت بقرًا تُذبح، ورأيت في ذباب سيفي ثلمًا، ورأيت أني أدخلت يدي في درع حصينة، فأوّلتها المدينة. قال: فأما البقر، فهي ناس من أصحابي يُقتلون[163]، وأما الثلم الذي رأيت في ذباب سيفي، فهو رجل من أهل بيتي يُقتل[164].

كان رأي الرسول ألا يخرجوا من المدينة، بسبب هذه الرؤيا، وكان راغبًا بأن يوافق أصحابه على رأيه[165]. وكان هذا أيضًا هو رأي عبد الله بن أُبي بن سلول، إذ قال للرسول: والله ما خرجنا منها إلى عدو قط إلا أصاب منا، ولا دخلها علينا إلا أصبنا منه.

ولكن تحت ضغط المسلمين الشباب الذين لم يشاركوا في بدر، والذين كانوا يتوقون إلى الشهادة، تنازل الرسول عن رأيه، ولكن على مضض. غير أن أولئك الذين دفعوا الرسول إلى الخروج شعروا بالندم وتراجعوا عن رأيهم، وندمهم كان متأخرًا جدًا، فالرسول كان قد لبس درعه وقال: ما كان لنبي أن يلبس لأمة درعه ثم يضعها قبل المعركة[166].

تحققت هواجس النبي التي عبرت عنها تلك الرؤيا، ومع ذلك فمن المهم، الإشارة إلى أن النبي، ومع مخاوفه، استجاب لحماس أنصاره، و لم يعط للوحي الذي كان قد تلقاه في الرؤيا طابعًا ملزمًا. ترى هل نحن هنا إزاء تسويغ لتخلي الله عن نبيه في هذه المعركة، معركة أُحد، في حين أنه كان قد آزره بقوة في انتصار بدر؟. إذا كان ينبغي الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب، فسيكون ثمة هاهنا نوع من عقاب إلهي عوقب به النبي لأنه لم يتبع التعليمات التي تضمنتها رؤياه، وهو ما يؤكد في نهاية المطاف الفكرة التي كانت لدى محمد عن الرؤيا بوصفها رسالة إلهية.

21/2/2] مجريات معركة مؤتة

كـــان مـــن الطبيعـــي أن روح النبي محمد، عشية هذه المعارك الكبرى، كانت قلقة ومعذبة. فقد كان يحسب فرصه في النجاح، ويلتمس عون السماء وتحذيراتها الملائمة.

ولكنه في معركة مؤتة كان يتمتع بحدس أكثر تقدمًا بكثير. والواقع أنه كان يرى من مسافة بعيدة جدًا عن جيشه، مجرى المعركة، ودرجة البطولة التي كان سيتمتع بها حاملو الـــرايات الثلاث والتي ستدفعهم إلى أن يُقتلوا جميعًا على يد البيزنطيين، زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب، وعبد الله بن رواحة. يقول الرسول: لقد رُفعوا إليَّ في الجنة، فيما يرى النائم، على سرر من ذهب، فرأيت في سرير عبد الله بن رواحة ازورارًا عن سريري صاحبيه[167]، فقلت: عمّ هذا؟، فقيل لي: مضيا وتردد عبد الله بعض التردد، ثم مضى[168].

وفيما وراء المغزى النموذجي لهذا الحلم، فهل ثمة ما هو أكثر مشروعية من ذلك الشعور الحدسي الذي كان ينبئ النبي المحزون بالمصير الأشد سموًا وتميزًا، والذي خبأه القدر لابنه بالتبني زيد بن حارثة، ولابن عمه جعفر أخي علي.

وحـــتى بعد الانتصار الذي تحقق بفتح مكة، فإن النبي المنشغل بمستقبل جماعته، ظل يحس في أعماق نفسه بالأخطار المحتملة المحيقة بدعوته. وفي بداية مرضه الذي كان مقدرًا لـــه أن يـــضع حدًا لحياته رأى في المنام حلمًا: «رأيت فيما يرى النائم، أن في عضديَّ ســـوارين مـــن ذهب، فكرهتهما، فنفختهما فطارا، فأوّلتهما ذينك الكذابين صاحب الـــيمامة، وصـــاحب الـــيمن»، أي: مسيلمة والأسود اللذين أعلنا نفسيهما نبيين في مناطقهما الخاصة[169].

22/2/2] استشعار النهاية

في بداية مرض النبي كان احتمال نهايته القريبة يلازمه، وأن يغادر هذه الأرض وهو لم ينعم بعد بثمار انتصاره، ما كان ممكنًا إلا أن يقلقه. إن واحدًا من أحلامه يكشف عن ذلك على نحو جلي: «رأيت فيما يرى النائم، يقول النبي، أن مفاتيح العالم قد أحضرت لي، ثم إن نبـــيكم حُمـــل إلى عـــالم أفضل. وبقيتم أنتم تأكلون الخبيص، الأحمر منه أو الأصـــفر أو الأبيض، أصوله كلها من العسل والزبد والطحين، ولكنكم كنتم قد اتبعتم أهواءكم»[170].

إن ذكـــرى هذه الأطعمة التي كان اليتيم محمد حريًا أن يكون قد أحبها، قد انبثقت مـــن أعماق وعيه الباطن، في الوقت الذي كان يستشعر فيه النهاية. بالنظر إلى أن هذه

الأطعمـــة هي التعبير الأكثر واقعية عن تعلقه بخيرات هذه الدنيا، فوصفه لألوانها وتعداده لعناصرها إنما هو إطالة للذة ومفاقمة للأسف.

23/2/2] انتقال وباء الحمى إلى الجحفة

هـــذا الغـــنى في المخيلة، والذي هو شرط للتماسك الظاهري في رؤى الرسول، قد تبدى أيضًا في هذه القصة التي تظهره في صراع مع إحدى الصعوبات الخطيرة جدًا التي كـــادت أن تبعد عنه عددًا من المتعاطفين مع دعوته. ونحن نقصد هنا وباء الحمى الذي كـــان يعـــيث فسادًا في المدينة وفي واحتها، مما يجعل العرب المعتادين على المناخ الجاف للـــصحراء يمتـــنعون عن الاستقرار في أرضها، في حين كان البقاء في المدينة شرطًا لاعتناق الإســـلام[171]. فتضرع الرسول إلى الله، وقد شعر بالقلق، أن ينقل الحمى من المدينة إلى الجحفة، وهي أحد الأرباض الكبيرة الواقعة على الطريق بين المدينة ومكة. وخلال رحلته التي قام بها هو وأصحابه في أثناء الليل، غلبه النعاس، ثم استيقظ وأيقظ أصحابه، وقال: «لقد مرت بي الحمى على صورة امرأة ذات شعر أشعث ذاهبة إلى الجحفة»[172].

24/2/2] محمد مفسر للأحلام

مـــثلما أمكنـــنا أن نرى ذلك، كان النبي ذاته يفسر أحلامه. فهل كان يفسر أيضًا أحـــلام الآخـــرين؟ إن المثال الوحيد الذي نعرفه هو الحلم المنسوب إلى زرارة بن عامر النخعـــي، الذي قدم مع وفد من قبيلة النخع اليمنية للقاء الرسول في أواسط رجب، في الـــسنة التاســـعة للهجرة، وقص حلمه على الرسول: رأيت يا رسول الله، فيما أنا قادم إلـــيك حلمًـــا أفزعني. فسأله الرسول: وما هو؟ رأيت أن حمارة تركتها في بيتي أنتجت جـــديًا أســـفع أحـــوى، ثم رأيت نارًا تخرج من الأرض تتوسط بين ولد لي اسمه عمرو وبـــيني، وهـــي تقول: لهيب لهيب، بصير وأعمى. فسأله الرسول: هل خلفت في بيتك امـــرأة حبلـــى؟. أجاب الرجل: نعم. فقال النبي: لقد وضعت غلامًا هو ابنك. فسأله زرارة ولكـــن لماذا هو أسفع أحوى؟. فقال النبي: ادن مني، هل تشكو من برص تخفيه عـــن الأعـــين؟. أجاب الرجل: والذي بعثك بالحق، ما من شخص قبلك قد عرف به. فقـــال الرســـول: من أجل ذلك إذن . . وأضاف: أما النار، فإنها فتنة ستندلع بعدي. فـــسأل زرارة، ومـــا هذه الفتنة يا رسول الله؟ فأجاب الرسول: سيقتل الناس إمامهم، ويتـــنازعون فـــيما بينهم حتى ليشتبكوا مثل عظام الرأس، وشبك أصابعه، وسيكون دم المـــؤمن علـــى المؤمن أعذب من الماء. وينظر إلى من يصنع الشر كمن يصنع الخير. فإذا

مـــت أنـــت، فستدرك الفتنة ولدك . . وإذا مات ولدك، فستدركك أنت. قال زرارة: ادع لي ربـــك يا رسول الله حتى لا تدركني؛ فدعا له الرسول، وقد مات زرارة، وكان ابـــنه عمـــرو بن زرارة هو الذي عاش الفتنة، وكان أول من ثار ضد عثمان، وأول من بايع عليًا خليفة[173].

إن الطابع المتأخر والمصطنع والمركب لهذه الأحلام يبدو جليًا، والدرس الوحيد الذي يمكـــن أن نستخلـــصه منها، من أجل بحثنا، هو أنها لا تتنافى مع التقليد الإسلامي الذي جعـــل من الرسول مفسرًا للأحلام، ما دام أن هذه المزية كانت خاصة بكل الأنبياء من قبله[174]. والواقع أن تفسير الأحلام يتضمن، بحسب القرآن[175]، اجتباءً وإلهامًا من الله. إنـــه في المحـــصلة، حلـــم إلهي ملازم للنبوة[176]، وأن يكون النبي محمد قد مارسه، فإن تفسيره لأحلامه يثبت ذلك بجلاء.

[25/2/2] حلم الطفيل بن عمرو

يذكّر حلم زرارة هذا، ومن خلال تنوع موضوعاته الحلمية، بحلم الطفيل بن عمرو الدوسي، الذي كانت رموزه معروفة بوجه عام.

فبيـــنما كـــان في طـــريقه إلى اليمامة مع جيش المسلمين المتوجه للقضاء على تمرد مـــسيلمة، رأى في المـــنام حلمًا يبدو غامضًا في الظاهر، ولكن موضوعاته التي كانت مفسرة، في وقت من الأوقات، تُبرز وحدة كاملة. وقد روى الطفيل حلمه قائلاً: «لقد رأيـــت رؤيا، فاعبروها لي: رأيت أن رأسي حُلق، وأنه خرج من فمي طائر، وأنه لقيتني امرأة، فأدخلتني في فرجها، ورأيت ولدي يطلبني حثيثًا، ثم رأيته حُبس عني». وقد أعطى هـــو ذاته تأويلاً لحلمه قائلاً: «أما حلق رأسي فوضعه. وأما الطائر الذي خرج من فمي فروحـــي، وأما المرأة التي أدخلتني في فرجها، فالأرض التي تُحفر لي، فأغيب فيها، وأما طلـــب ابني إياي، ثم حبسه عني، فإني أراه سيجتهد أن يصيبه ما أصابني». فقُتل، رحمه الله، باليمامة، وجُرح ابنه جراحًا شديدة، ثم شُفي منها، ثم قُتل عام اليرموك في زمن عمر بن الخطاب[177].

إذا ما احتفظ لنا التقليد السيري بعناصر غنية من الحياة الحلمية للرسول، فإنه لم يتوانَ في تزويدنا بمعطيات موازية عن وسطه وعن حقبته، يلقي بعضها الضوء على الهيمنة التي كان شخصه وأقواله يمارسانها على العقول. وقد رأينا سابقًا نماذج منها، وعلى الأخص، ما يتعلق منها بمعركة بدر، وهاهي ذي نماذج أخرى.

26/2/2] محمد - القمر

إن الموضـوعة الحلمـية التي جرى تأكيدها، مرات عديدة، بصدد النبي محمد، هي القمـر، رمز النور والإشعاع والهيمنة. وحسب ابن هشام، فإن سعد بن أبي وقاص (أو ابن مالك) كان من بين الذين انضموا إلى محمد في أوائل بعثته، بدعوة من أبي بكر، وقد أسلم بعد عثمان بن عفان والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف[178]. ولكن عائشة تروي عنه حلمًا، يبين أن إسلامه قد حدث، بالضبط، بعد إسلام الثلاثة الذكور الأوائل، وأنـه كان نتيجة لتدخل إلهي عبر الحلم: «رأيت فيما يرى النائم، يروي سعد، قبل أن يهديني الله إلى الإسلام، كما لو كنت في غياهب ظلمة ما عدت أرى فيها شيئًا. وفجأة، أضـاء قمـر أمامي فتبعته، موجهًا أبصاري نحو الذين كانوا قد سبقوني إلى هذا القمر. فرأيت حينئذ زيدًا بن حارثة، وعليًا بن أبي طالب، وأبا بكر. فسألتهم: منذ متى وصلتم إلى هنا؟، فأجابوا: في هذه اللحظة ذاتها. وعلمت، بعد وقت، أن رسول الله كان يدعو سرًا إلى الإسلام، فالتقيت به على طريق جبلي بأجياد، وكان قد فرغ من صلاة المغرب، فاعتنقت من فوري الإسلام. وهكذا، فلا أحد قبل هؤلاء كان قد سبقني»[179].

يندرج هذا الحلم ضمن السياق النفسي الذي شاع في عهد الخليفة عمر بن الخطاب. فالفـتوحات الكبرى كانت قد تحققت، تلتها فترة من السلام والازدهار. وكان الوقت وقـت إحـصاء للمزايا والجدارات، على غرار أسلوب الأنساب الذي عرفه العرب في الماضي، ولكن بمعايير جديدة وبروح أخرى مختلفة كليًا. وقد أتاح السلطان الذي كان يتمتع به الحلم، بأن ينوب عن شهادات الشهود غير الموجودة أو الضائعة.

اثنتان من زوجات النبي رأتا في المنام حلما قبل أن تتزوجاه، بأنهما ستكونان زوجتين لـه. أولاهما سودة بنت زمعة، ثالث زوجات النبي، حسب الترتيب الزمني، بعد خديجة وعائـشة، والتي كانت فيما سبق زوجة للسكران بن عمرو[180]: رأت في المنام كما لو أن الـنبي كان يتقدم نحوها حتى وضع قدمه فوق قذالها، فروت ذلك لزوجها الذي قال لهـا: وأبيك، إن هذه لرؤيا صادقة، سأموت ويتزوجك محمد. فهتفت: حجْرًا ستْرًا. ثم رأت في ليلة ثانية قمرًا يندفع من السماء نحوها وهي نائمة، فقصت حلمها على زوجها، فقال: وأبيك، لن يطول بي الوقت حتى أموت، وسيعطونك زوجة له بعد موتي. وسقط زوجها مريضًا في ذلك اليوم، ومات بعد بضعة أيام، وتزوجها رسول الله[181].

وأمـا الثانية، فهي اليهودية صفية بنت حيي، وكانت زوج كنانة بن الربيع بن أبي الحقـيق خـازن كنوز خيبر، والذي حمل معه إلى القبر، مع التعذيب الذي كابده، سر

المخبأ الذي كان قد خبأها فيه[182]. وكانت صفية ترغب في الزواج من محمد لأنها كانت قد رأت في منامها وهي زوج شابة، وأن قمرًا سقط في حجرها. فقصت حلمها على زوجها الذي قال لها: هذا يعني أنك تحنين إلى ملك الحجاز محمد، وصفعها صفعة قوية تركت بقعة زرقاء حول عينها. وحينما زفت إلى رسول الله، كانت البقعة لاتزال مرئية من أثر تلك الصفعة. فسألها رسول الله عن تلك البقعة، فروت له ما حدث[183].

والحق أنه ليس ثمة ما يدهش في أن نساء من وسط النبي كن يداعبن بينهن وبين أنفسهن أملاً بالانتماء ذات يوم إلى نساء النبي. أما ما يخص صفية، فقد بدا الأمر غريبًا جدًا. فهل ينبغي أن نرى في هذا الحلم حيلة للإفلات من المصير القاسي الذي تعرض له زوجها، وأفراد عائلتها جميعهم، أو حتى لا تصبح سبية لأي جندي في جيش المنتصرين؟

[27/2/2 أحلام الذين خلفوا النبي محمداً

استمر الحلم، لدى خلفاء النبي، متمتعًا بالقيمة ذاتها. فبعد أن أسلم محمد الروح، انطرحت على أصحابه من بعده معضلة مفادها أنهم كانوا غير قادرين على البت بأي أمر من دون وحي إلهي يبلّغون به من وراء حجاب النوم. هل كان ينبغي مثلاً القيام بترتيبات غسل النبي بثيابه أم من دونها؟ وحينذاك ألقى الله عليهم النعاس، إلى حد أن ذقونهم كانت تلامس صدورهم. ثم جاءهم صوت مجهول من جهة بيت النبي يقول لهم: «غسّلوه بكامل ثيابه»، وذلك ما فعلوه[184].

وبشأن قبر أحد أصحاب الرسول، فإن حلمًا غريبًا روي بشأن طلحة بن عبيد الله، أحد أوائل الداخلين في الإسلام: فقد سمع رجل في الحلم طلحة بن عبيد الله يقول له: ارفعني من هذا القبر لأن الماء يؤذيني. ثم رآه مرة ثانية وثالثة خلال الليالي الثلاث التالية. فذهب لرؤية ابن عباس، وروى له ذلك. فتفحصا قبر طلحة، ولاحظا بأن جانبه الذي كان يجاور الأرض غدا أخضر بسبب تسرب الماء. فغيرا موضع القبر. وعاد الرجل إلى ابن عباس فقال له: ما أزال أرى الكافور في عينيه، ولم يتغير شيء سوى أن ضفيرة شعره قد تبدل موضعها. فاشتريا له دارًا من دور أبي بكرة[185] بألف درهم، وجعلا منها لحدًا له[186].

استمر الثلاثي المؤلف من أبي بكر وعمر وأبي عبيدة، الذين نزل على كواهلهم الإرث الباهظ الذي خلفه النبي، على غرار النبي، في جعل الحلم وسيلة للحكم ومرشدًا للسلوك الواجب اتباعه. وقد أكد التقليد أن أبا بكر كان مفسرًا بارعًا للرؤيا[187]، وأن

أبـــا عبيدة كان «ضليعًا في الأنساب، وفي تفسير الرؤيا وفي المثالب»[188]. وللمفارقة، فإنه لم يصلنا من هذين المفسرين للأحلام أي تفسير لأي حلم. في حين أننا وجدنا لعمر الـــذي لم تـــشر أيـــة روايـــة بأن له باعًا في هذا المجال، وجدنا له في مصادرنا هذين التفسيرين.

28/2/2] عمر

الحلـــم الأول رآه حبيب بن سعد الطائي، وكان عمر قد عينه واليًا على حمص، ولم يمض إلا وقت قصير حتى عاد إلى عمر وقال: يا أمير المؤمنين، لقد رأيت حلمًا أريد أن أقـــصه عليك، فقال له عمر: قصه، قال حبيب: رأيت كما لو أن الشمس قد أشرقت، ومعها موكب عظيم من النجوم. فسأله عمر: مع أي كوكب كنت أنت؟، فأجاب: مع القمـــر. فقـــال عمر: لقد كنت مع الآية الممحوة: فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة (12/17). والله لن يكون لي بعد شأن معك. وصرفه عمر، وقد انحاز في معركة صفين إلى جانب معاوية، حاملاً راية طيء، وقتل في ذلك اليوم[189].

أمـــا الحلم الثاني، فقد رآه عمر نفسه: خطب عمر في الناس فقال: رأيت كأن ديكًا أحمر نقرني بمنقاره نقرة أو نقرتين[190]، فرويت ذلك لأسماء بنت عميس، فقالت لي إن رجلاً غير عربي سيقتلني[191].

29/2/2] عثمان

رأى عـــثمان بن عفان الذي خلف عمر، أيضًا قاتله في الحلم. وقد روت زوجه أنه كان نائمًا، فلما استيقظ قال: إن الناس سيقتلونني. فقالت له زوجه: ولكن لا شيء من هذا يا أمير المؤمنين. فأجاب: بلى، فقد رأيت رسول الله وأبا بكر وعمر وقالوا لي: هلم تعشَّ معنا[192].

لم يكن عثمان وحده من رأى في المنام موته الوشيك، والعواقب الوخيمة التي كانت ستنتج عنه. فقد صلى عامر بن ربيعة، ذات ليلة، وكان الناس يثلبون عثمان، ويتهجمون عليه. ولما أنهى صلاته أغفى قليلاً، فرأى في المنام رجلاً يقول له: انهض، وادع ربك أن ينجـــيك من الفتنة التي نجى منها خير عباده، ثم شعر بوهن شديد، ولم يخرج من بيته إلا محمولاً على محفة[193].

30/2/2] رؤية النبي في الحلم

في عهد عثمان، كانت سيرورة إعلاء صورة النبي والتي ستحولها إلى صورة أخرى قد بـــدأت فعلاً. وساهمت فترة الفتوحات البطولية في خلق هالة من المجد حوله، وكان ثمة إيمان مطلق يصوغ شخصه وأسطورته. كان أولئك الذين لم يتعرفوا عليه، بسبب حداثة ســنهم، وأولــئك الــذين اعتنقوا الإسلام، في البلدان المفتوحة، يتمنون لو أنهم عرفوه وعاشــوا حوله، وكان آخرون يرغبون لو أنه يقودهم بنفسه، كان بإمكان الحلم وحده أن يلبي تمنياتهم ويحقق رغباتهم. لذا فإن أدبًا حلميًا غنيًا سيغدو موقوفًا لرؤية الرسول في الحلم[194]. أما نقطة البداية فكانت تكمن في حديث متداول على الأرجح، منذ أواسط القــرن الأول للهجرة. فقد روى يزيد الفارسي، الذي كان كاتبًا لوالي البصرة عبيد الله بــن زياد (توفي عام 67/686–87)، روى ذات يوم حلمًا له: رأيت رسول الله في المنام حين كان ابن عباس (توفي عام 69/689) واليًا على البصرة، فرويته لابن عباس فقال لي: كان رسول الله يقول: لا يستطيع الشيطان أن يتلبس صورتي، لذا فكل من يراني في المنام يكون قد رآني حقًا. هل يمكنك أن تصف لي الرجل الذي رأيته؟، فأجبته: نعم، يمكنني ذلك. وبعد أن أصغى ابن عباس إلى الوصف قال: لو كنت رأيته وأنت يقظان، لن تملك أن تصفه بأفضل من ذلك[195].

عــبر وسيلة الحلم جرى اللجوء إلى حكم النبي في ميادين عديدة[196]. والشهادات الأقدم عهدًا، مثلما يبدو لنا، هي تلك التي كان حكم الرسول مطلوبًا فيها بشأن الشعر والــشعراء. للوهلة الأولى يبدو ذلك مدهشًا، ولكن الدهشة تقل حينما نتحقق من أن الأمر يتعلق بالشعراء الذين كانوا يريدون أن يظهروا، مثلما سينشون فيما بعد، المنافحين عن النبي (شعراء آل رسول الله) أي بني هاشم.

حلمــان من هذه الأحلام نقلهما مؤلف كتاب ‹الأغاني›. الأول منسوب إلى السيد الحميري (105–173 هـــ/ 723–789 م): رأيت النبي في النوم، وكأنه في حديقة سبخة، فــيها نخل طوال، وإلى جانبها أرض، كأنها الكافور، ليس فيها شيء. فقال: أتدري لمن هذا النخل؟، قلت: لا يا رسول الله، قال: لامرئ القيس بن حجر، فاقلعها واغرِسْها في هذه الأرض، ففعلت. وأتيت ابن سيرين، فقصصت رؤياي عليه، فقال: أتقول الشعر؟، قلت: لا، قال: أما إنك ستقول شعرًا مثل شعر امرئ القيس. إلا أنك تقوله في قوم بررة أطهار. قال: فما انصرفت إلا وأنا أقول الشعر[197].

وستجري رؤية الشاعر نفسه في الحلم برفقة الرسول إذ رآه زيد بن موسى بن جعفر في المــنام. وقد روى زيد حلمه قائلاً: رأيت رسول الله في النوم وقدامه رجل جالس،

عليه ثياب بيض، فنظرت إليه، فلم أعرفه. إذ التفت إليه رسول الله وقال: يا سيد أنشدني قـــولك: لأم عمـــرو في اللـــوى مربع، فأنشده إياها كلها، ما غادر منها بيتًا واحدًا، وحفظتها عنه كلها في النوم[198].

كـــذلك الحال مع دعبل بن علي الخزاعي (توفي عام 220 هـــ/ 835 م) الذي اشتهر بهجائه للكميت (توفي عام 126 هـــ/ 743 م) سلفه ومنافسه في دور المنافح عن آل البيت الـــذين كان ممثلوهم الحقيقيون الوحيدون بنظره، هم نسل فاطمة. ولكن ذلك لم يكن الـــسبب وراء تباعد الشاعرين، بل كان السبب، بالأحرى يكمن في أن الكميت كان معاديًا لعرب الجنوب، فيما كان دعبل مدافعًا عنهم[199]، وقد زعم دعبل هذا، أنه رأى النبي في المنام: فقال لي: مالك والكميت بن زيد؟، فقلت: يارسول الله، ما بيني وبينه إلا كما بين الشعراء. فقال: لا تفعل، أليس هو القائل:

فمـــا زلـــت منهم حيث يتهموني

ولا زلـــت في أشـــياعهم أتقلب[200]

فإن الله قد غفر له بهذا البيت. قال دعبل: فانتهيت عن الكميت بعدها[201].

31/2/2] أحلام مختلقة

إن الحلـــم المختَلَق الذي جرى اصطناعه لغايات مختلفة كان كثير الشيوع في الأدب الإســـلامي. وقـــد شددنا في غير مكان[202]، على الأهمية السياسية للعديد من الأحلام المنسوبة إلى خلفاء عباسيين، وشدد ماسينيون من جانبه على أحلام التوجيه والإرشاد في حياةَ بعض الصوفيين[203]. من جهة أخرى فإن الأحلام التي لم يكن لها من مسوغ سوى اســـتخدام شكل أسلوبي، ليست قليلة، على غرار الأحلام التي جرى التعبير عنها شعرًا في كـــتاب «الأغاني»[204]. وليس من غاية لها إلا الحصول على حظوة لدى أمير! أو ذينك البيـــتين لشاعر مغربي بصدد البربر ومفادهما «رأيت آدم في المنام وقلت له: يا أبا البشر، الـــناس يـــرون/ أن البربـــر هم من ذريتك/ فصاح: أنا! لتكن حواء طالقة إذا كان ما يزعمونه صحيحًا»[205]. أو ذينك البيتين أيضًا اللذين نسبا إلى أبي دلف[206]، إذ رآه ابنه دلـــف في المـــنام وسأله: (في أي حال أنت؟) فأجابه: لو يدعوننا وشأننا حين نموت/ فـــسيكون الموت راحة لكل حي/ ولكن بعد الموت يأتي البعث، وبعد البعث نُسأل عن كل شيء"[207]. من المؤكد أن هذا النوع من الأحلام لا يمكن أخذه في الاعتبار في هذا الفصل.

32/2/2] أحلام ذات انعكاسات تاريخية

عكـــست بعض الأحلام الخاصة بالمرحلة الأموية، وقائع تاريخية ذات أهمية عظيمة. فنحن نعلم إلى أي حد كان تدخل عمرو بن العاص (توفي عام 43 هـــ/ 663 م) لصالح معاويـــة حاسمًـــا في مؤتمـــر أذرح (39هـــ/ 659 م). وعمرو هذا هو الذي فتح مصر وحكمها ثم أقاله عثمان. ومع ذلك فإن حلمًا حوله روي بصيغتين مختلفين، يكشف عن الفكرة التي كونها عمرو عن معاوية.

33/2/2] عمرو بن العاص ومعاوية

أما الشكل الأول، المعتدل جدًا، فرواه ابن قتيبة[208] نقلاً عن المدائني: قال عمرو بن العـــاص لمعاوية: رأيت فيما يرى النائم ليلة البارحة، كما لو أن القيامة قد قامت، وأن الموازين قد نُصبت، ودعي الناس ليحاسبوا على أعمالهم. ورأيتك حينذاك، واقفًا تنضح عرقًا، وأمامك (ارتفعت كومة من) الصحف عالية علو الجبال. فسأله معاوية ساخرًا: ألم تر قط دنانير مصر؟ ملمحًا، على الأرجح، إلى الثروة التي راكمها عمرو في ذلك البلد.

أمـــا الـــشكل الثاني للحلم فهو أكثر غنى بالتفاصيل والألوان، رواه البكري[209] نقلاً عن الـــدار قطني: قال عمرو ابن العاص لمعاوية: رأيت أبا بكر في المنام وكان محزونًا، فسألته عـــن ســـبب حزنه، فأجاب: هذان الملكان مكلفان (بأن يسألاني) عن (أفعالي) وليس أمامي سوى بضع صحف، ورأيت عمرو في الوضع نفسه وأمامه (كومة) صحف عالية علـــو رابية الحزْوَرَة[210]، ورأيت أيضًا عثمان في الوضع ذاته، و(أمامه كومة) من الصحف بعلو جبل الخنْدَمة[211]، ثم رأيتك يا معاوية (وكان أمامك كومة) من الصحف بعلو أحد[212] وثبير[213]. فسأله معاوية: ألم تر أهرامات مصر؟

إذا كـــان هـــذا الحلم أشبه بمزاح بين صديقين أكثر مما هو دعوة إلى التفكير، فإنه يكـــشف مـــع ذلك عن عظم المسؤوليات الباهظة التي كانت على كاهل قادة الدولة الإسلامية. إن صورة الصحف يمكن أن تكون مستوحاة من التطور المتعاظم في الدواوين والإجراءات الإدارية. ونحن نعلم، إضافة إلى ذلك، بأن معاوية حاكم الشام القديم، خص الحكومات الجديدة بإدارة موطدة على النمط البيزنطي[214].

34/2/2] مأساة كربلاء

في العـــام الذي مات فيه معاوية (59 هـــ/ 687 م) وقعت مأساة كان لا بد أن تترك صـــدى عظيمًا في الإسلام الشيعي. فقد قتل في كربلاء، الحسين بن علي، ثالث الأئمة

بعد أخيه الحسن (توفي عام 49 هـ/ 669 م في المدينة) والذي كان قد رفض مبايعة يزيد الأول. ثمة رؤيا لابن عباس (توفي عام 69 هـ / 689 م) ستنبئ عن الخبر المفجع لمقتل الحسين، قبل أن يكون معروفًا. يقول ابن عباس: رأيت الرسول في المنام في الليلة التي قتل فيها الحسين، كان يحمل بيده إناءً يضع فيه الدم. فقلت له: ما هذا يا رسول الله؟، فأجاب: إنه دم الحسين ورفاقه، أرفعه إلى الله.

وفي الصباح اطلع ابن عباس الناس على مقتل الحسين راويًا لهم رؤياه، وقد تأكدت الرؤيا بمقتل الحسين في ذلك اليوم بالذات[215].

35/2/2] صلب ابن الزبير

ثمة حدث مأساوي آخر في تلك الفترة، هو احتلال الحجاج بن يوسف في عام 73 هـ/ 692 م) مكة وصلب عبد الله بن الزبير. فبناء على حلم للحجاج، أمر الخليفة عبد الملك بن مروان (66–87 هـ/ 685–705 م) بتلك الحملة على مكة. قال الحجاج لعبد الملك: رأيت في المنام بأنني كنت أسلخ جلد عبد الله بن الزبير، فابعثني إليه. فبعثه مع ألف رجل، وطلب منه أن ينتظر في الطائف، حتى يتلقى منه أمرًا بذلك. ثم كتب إليه يأمره بمقاتلته، وأرسل له تعزيزات. فحاصر الحجاج عبد الله بن الزبير، وانتهى به الأمر إلى أن قتله ثم أخرجه من المدينة، وصلبه[216].

36/2/2] وقاحة الحجاج

ثمة حلم، مختلق على الأرجح، يدور حول الرجل القاسي عديم الرحمة، الذي كانه الحجاج، وقد روي في شكلين: فبحسب البيهقي[217]: رأى رجل الحجاج في المنام وسأله عن حاله الذي هو فيه، فأجاب: في أي حال تراني أنت حُرمت من أمك؟. فقال الرجل: وقح في الدنيا، ووقح في الآخرة.

وبحسب ابن عبد ربه[218]، مستشهدًا بالرياشي والأصمعي: أن رجلاً رأى يزيد بن أبي مسلم وقال له: رأيت الحجاج في المنام وسألته: ما فعل الله بك؟، فأجاب: لقد قتلني بعدد ما قتلت من الناس، وأنا أنتظر ما ينتظره الذين يوحدون الله؛ ثم رأيته بعد عام وسألته: ماذا فعل الله بك؟، فأجاب: يا عاض بظر أمه[219]، ألم تسألني في العام الماضي، وقلت لك ذلك؟ وحينئذ قال يزيد بن أبي مسلم للرجل: أشهد أنك رأيت أبا محمد (الحجاج) حقًا.

37/2/2] ورع عمر بن عبد العزيز

بقدر ما كان الحجاج قاسيًا ووقحًا، كان الخليفة عمر بن عبد العزيز (99–102 هـ/ 717–720 م) الوالي القديم للمدينة المنورة، متسامحًا وورعًا. فتسامحه تجاه المسيحيين، مثلما ورعه يؤيدهما حلم رآه عمر نفسه يظهر فيه الرسول والخلفاء الأوائل، وفي وسطهم يقف المسيح بن مريم.

يروي مزاحم، عتيق فاطمة بنت عبد الملك زوجة عمر، ناقلاً عنها: كنت إلى جانب عمر بن عبد العزيز وهو نائم، ثم استيقظ وقال: يا فاطمة، رأيت حلمًا لم أر قط أجمل منه. فقلت له: فاروه لي يا أمير المؤمنين. فقال: انتظري حتى الصباح. وحينما دعا المؤذن إلى الصلاة، نهض وأمَّ صلاة الفجر. ثم عاد إلى حجرة الاجتماع. فذهبت إليه وقلت له: ارو لي حلمك يا أمير المؤمنين. فقال: رأيت نفسي في مرج أخضر، ما رأيت قط أجمل منه، وفوق هذا المرج قصر من زمرد، وكانت المخلوقات قاطبةً قد اجتمعت حول هذا القصر. وإذا بمناد ينادي: أين محمد بن عبد المطلب؟، فنهض النبي ودخل إلى القصر، فقلت لنفسي: يا ربٍّ أنا في اجتماع يحضره الرسول و لم أسلم عليه. و لم يمر وقت قصير حتى خرج المنادي من جديد، ونادى قائلاً: أين أبو بكر الصديق؟، فنهض أبو بكر ودخل القصر. وما هي إلا لحظة حتى خرج المنادي ونادى: أين عمر بن الخطاب؟، فنهض عمر، ودخل. فقلت في نفسي: يا رب، أنا في اجتماع يحضره جدي أيضًا، و لم أسلم عليه. و لم تنقض لحظات، حتى خرج المنادي ونادى: أين علي بن أبي طالب؟، فنهض علي ودخل. وما انقضت لحظات حتى نادى المنادي: أين عمر بن عبد العزيز؟، فنهضت ودخلت، فرأيت الرسول جالسًا، ورأيت عن يمينه أبا بكر وعن شماله عمر، وكان عثمان وعلي أمامه. فقلت في نفسي: أين سأجلس أنا؟ لن أجلس إلا إلى جانب جدي. وجلست إلى جوار عمر بن الخطاب. ورأيت بين الرسول وأبي بكر شابًا له وجه جميل، فسألت من هذا يا أبي؟ فأجابني: إنه عيسى بن مريم. و لم تنقض لحظات، حتى سمعت المنادي يقول: يا عمر بن عبد العزيز، لا تحد عن النهج الذي أنت عليه. ثم نهضت وخرجت، وبعد لحظات خرج عثمان، وأقبل نحوي، وقال: الحمد لله الذي حماني، وبعد لحظات خرج علي، وقال: الحمد لله الذي غفر لي[220].

ليس هذا الحلم سوى صورة مجازية للتصورات السياسية لدى المنافحين عن السلطة الشرعية التي اغتصبها الأمويون، والذين ستنتصر قضيتهم، مع انتصار العباسيين الذين لم يعترفوا إلا بعمر بن عبد العزيز من بين الخلفاء الأمويين.

وهكـــذا، فمـــنذ مجيء عثمان إلى الخلافة وحتى مجيء عمر بن عبد العزيز، لم تكن خلافـــة الرسول تحوز على الشرعية. وهي لن تكون كذلك قطعًا للعباسيين، إلا بهزيمة آخر أموي، هو مروان الثاني، ووصول أول عباسي إلى الخلافة عام (132 هـــ/ 750 م) هو أبو العباس السفاح. ثمة تحفظات،كانت تشاع بخصوص الخليفتين: عثمان، الذي لم يناد عليه المنادي في الحلم، وعلي بن أبي طالب، واللذين يشير موقعهما أمام الرسول في الحلم، إلى أن الاحترام الذي كانا يحظيان به في التقليد الإسلامي يعود إلى المحبة التي كان يولـــيها الرسول لهما لكونهما صهريه. أما ما يخص عمر بن عبد العزيز، فكان يدين بهذا الامتياز ليس فقط إلى ورعه، بالقياس إلى الحياة الماجنة للأمويين الآخرين، بل وأيضًا إلى رابط القرابة بينه وبين عمر بن الخطاب والذي كان يوحد بين روحيهما.

38/2/2] فتح الأندلس

حـــدث مهم آخر من أحداث تلك الفترة كان سيجري التنبؤ به في المنام. يروى أن طـــارق بن زياد، العتيق البربري لموسى بن النصير، حين أبحر إلى الأندلس، بعد أن فتح المغرب، رأى النبي في الحلم، وحوله مهاجرون مكيون وأنصار مدينيون، سيوفهم معلقة بحمالاتهـــا، ورماحهم فوق أكتافهم. فقال له النبي: يا طارق، تقدم نحو غايتك. وأوصاه بـــأن يكون رفيقًا بالمسلمين وفيًا للعهود. ثم رأى طارق أن الرسول وصحبه دخلوا إلى الأنـــدلس قـــبله. فاستيقظ طارق عادًا أن هذا الحلم قد تنبأ بنجاح حملته، وأخبر رفاقه بذلك، وقد تعززت شجاعته، ولم يعد لديه أي شك في النصر[221].

أمـــا بـــصدد الحروب بين العرب والغرب، فإن ابن الأثير يروي لنا حلمين اثنين لا ينقـــصهما التشويق. الحلم الأول منسوب إلى محمد بن أبي عامر الملقب بالمنصور (توفي عام 393 هـــ/ 1002 م) وهو الحاكم الحقيقي لإسبانيا المسلمة، إبان خلافة الحكم الثاني وهشام الثاني، والذي كسب الشهرة من خلال حملاته العسكرية ضد مسيحيي إسبانيا، وفي عام (373 هـــ/ 983 م) جمع جيشًا عظيمًا للقيام بحملة يستحثه حلم رآه في إحدى اللـــيالي الـــسابقة، «فقد رأى في المنام رجلاً يقدم له بعض نبات الهليون[222]، فأخذها وأكلها»، وطلب من أبي جمعة أن يفسر له حلمه، فقال له هذا الأخير: اذهب إلى بلدة ليون[223]، فسوف تستولي عليها. فسأله: وكيف استخلصت ذلك؟، فأجاب: لأن هذا النـــبات يـــسمى في بلاد الشرق الهليون، وقد قال لك ملاك الحلم، ها ليون (تلك هي لـــيون) فاتجه نحو ليون وحاربها. وهذه المدينة تعد من بين مدنهم العظيمة[224]، ويضيف الإخباري، إن المسلمين نجحوا في الاستيلاء على المدينة ونهب كل ما وجدوه فيها.

39/2/2] حلم ألفونس السادس

أمـــا الحلم الثاني فيعزى إلى ألفونس السادس، ملك ليون وقشتالة وغاليسا (1065-1109 م). فبعد أن شجعه انتصاره في طليطلة عام (1085 م) قرر المضي إلى الأمام. كان المسلمون قد أنهكتهم الانقسامات، فاستنجدوا بالمرابطين في المغرب، وحين علم ألفونس تخـــوف من ذلك، ورأى في المنام أنه «كان يمتطي فيلاً وبين يديه طبل يقرعه». فقص حلمـــه علـــى القسيسين الذين عجزوا عن تفسيره، وحينئذ استدعى عالمًا مسلمًا ضليعًا بتفـــسير الأحلام، وروى له حلمه، فطلب منه العالم أن يعفيه من ذلك، فأبى، فقال له حينـــئذ: تفسير حلمك موجود في كتاب الله. فهو أولاً كلام الله الذي يقول فيه ﴿ألم تر كـــيف فعل ربك بأصحاب الفيل . . الآية ﴾ (105). ثم إنه كلامه الذي يقول فيه ﴿فإذا نقـــر في الـــناقور، فذلك يومئذ يوم عسير، على الكافرين غير يسير﴾ (74/ 8-10)، إن جيـــشك الـــذي جمعته سيباد. وحين اجتمع جيش ألفونس رأى كثرة عدده، فسرّ من ذلك، واستدعى المفسر المسلم، وقال له: سأذهب بهذا الجيش لملاقاة رب محمد، صاحب كـــتابك. وكانت تلك معركة الزلاقة (ساغراخاس) عام (479 هـــ/ 1086 م) التي قتل فيها ألفونس، وأبيد الجزء الأعظم من جيشه[226].

40/2/2] أحلام المرحلة العباسية

تميز تاريخ بني العباس بالعديد من الأحلام المهمة. ولما كان اهتمامنا ينحصر ضمن هذا الفصل بالحقبة العربية حصرًا، فقد خصصنا لتلك الأحلام دراسة على حدة[227]، كي ندلل على استمرارية الحظوة التي تمتع بها تفسير الأحلام في الإسلام خلال الحقب كافـــة. ولكنـــنا نستأذن هنا بتقديم بضعة أحلام مختارة من خارج بلاط بغداد، طغى علـــيها الأسلبة والخيال، على المنوال الشائع في كثير من الميادين آنذاك، حتى ليكادا أن يكـــونا الدافـــع الأصـــلي لبعضها، وعلى الأخص أحلام الأسر المالكة، المنسوبة إلى الخلفاء.

تركـــز اختـــيارنا على الأدب السِّيَري الذي يضعنا، على الفور، أمام رجال الثقافة والمعرفة الذين يفترض أن تكون تصوراتهم أشد تبصرًا وأحكامهم أكثر نقدية من غيرهم في مجـــال نـــشاطات الفكر والمخيلة. ولا ننوي هنا بالطبع، تقديم كل العناصر الحلمية الموجـــودة في ذلـــك الأدب، وإنمـــا ســـنكتفي بإيراد بعض الأمثلة المختارة من كتاب ‹الوفيات› لابن خلكان.

41/2/2] خارجة بن زيد

وردت درجات السلّم بوصفها رمزًا لسنوات العمر في حلم منسوب إلى خارجة بن زيـد بن ثابت الأنصاري، الذي كان أبوه من أصحاب النبي ومن «كتّاب الوحي»[228]. يـروي خارجـة: رأيت فيما يرى النائم، أنني بنيت ستين درجة، ولما فرغت من بنائها تدحـرجتُ مـن أعلاهـا إلى أسفلها، وكنت قد أكملت أعوامي الستين، وقد مات خارجة بن زيد بالفعل في تلك السنة[229].

42/2/2] الشافعي

وردت موضوعة النجم-الولادة في حلم لوالدة محمد بن إدريس الشافعي (توفي عام 204 هـ/ 820 م): فحيـنما كانت حاملة به رأت المشتري في المنام يخرج من فرجها ويـسقط في مـصر، ثم تسقط قطع منه في جميع البلدان. واستخلص المفسرون من هذا الحلم بأنه سيولد لها غلام سينتفع بعلمه سكان مصر، ثم يعم سائر البلدان[230].

43/2/2] ابن سلاّم

وردت رؤيـة الرسول في المنام، بوصفها دعوة إلى اللقاء القريب به، في حلمين اثنين يشتملان على صور عجيبة. أما الحلم الأول فهو للفقيه اللغوي العراقي العظيم أبو عبيد القاسـم بن سلام (توفي عام 224 هـ/ 838 م) «فبعد أن أدى فريضة الحج أراد العودة إلى العـراق، فاسـتأجر دابة تقله إلى غايته. ورأى الرسول في المنام في الليلة التي سبقت رحـيله. كـان الرسول جالسًا، في وقت مبكر من الصباح محاطًا بحراسة، وكان الناس يدخلون إليه ويصافحونه. فلما رغبت في الدخول، منعني الحراس من ذلك، فسألتهم: لِمَ تحولون بيني وبين رسول الله؟، فأجابوني: والله لن تدخل إليه وتسلم عليه ما دمت عازمًا على السفر غدًا إلى العراق. فقلت لهم: فلن أسافر إذن. فوثقوا من وعدي، وأفسحوا لي في الدخـول. فدخلت ومد النبي إلي يده، ولما استيقظت ألغيت كراء الدابة وأقمت في مكـة». وظل ابن سلاّم فيها حتى وفاته، ودفن في حي جعفر، ويقال أيضًا إنه رأى هذا الحلم في المدينة، وإنه مات فيها بعد ثلاثة أيام من انصراف الحجيج[231].

44/2/2] ابن نباتة

والحلـم الثاني كان لابن نباته أبي يحيى عبد الرحمن . . بن نباتة (توفي عام 374 هـ/ 984 م) الواعظ في بلاط سيف الدولة في حلب. فقد رأى في المنام جمعًا من الناس، فسأل

عـــن ذلـــك، فقـــيل له: إنه النبي وأصحابه. فدنا منهم ابن نباته فتلقاه النبي قائلاً: أهلاً بخطـيب الخطــباء، ثم أشار بإصبعه إلى القبور، وقال شيئًا بشأنها، ثم أدناه منه وعانقه، فدخل شيء من ريق النبي في فمه.

يقول الكندي[232] الذي يستشهد به ابن خلكان: سيظل الواعظ ثلاثة أيام، بعد هذا الحلم من غير طعام ولا شهية للطعام. فقد كانت رائحة المسك تعبق من فمه. ولم يعش بعد ذلك سوى زمن قليل . . وأوضح ابن خلكان: عاش بعد ذلك ثمانية عشر يومًا، لم يكن يشتهي فيها الطعام ولا الشراب، بسبب من ريق النبي، والبركة التي نالها منه. وقد سميت هذه الموعظة باسم المنامية[233].

ووصل إلينا من الأندلس حلم له مغزى غامض، يكشف مع ذلك كما يبدو عن لوم يوجهه أصحاب التقى والورع إلى رجال الأدب المنشغلين دومًا بالأمور الدنيوية.

45/2/2] ابن عون

يـــروي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عون: أن أبا مروان حيان بن خلف . . بن حيان (توفي عام 469 هـــ/ 1076 م) كان فصيح العبارة في كلامه وصاحب موهبة في الكتابة، ولم يكن يُدخل في تاريخه الحكايات[234] والقصص الكاذبة، وقد رأيته بعد موته في المنام «يـــتقدم نحوي فنهضت للقائه، فحياني باشًا، فقلت له: ما فعل الله بك؟، فأجابني: غفر لي؛ والـــتاريخ الـــذي دونته، أما ندمت عليه؟ فقال: والله لقد ندمت أشد الندم، ولكن العلي غفر لي، فمسح ذنبي وعفا عني[235].

46/2/2] السموءل بن يحيى

إثـــر وحـــي تلقاه اليهودي أبو نصر السموءل بن يحيى المغربي (توفي عام 570 هـــ/ 1174 م) في مـــنامه اعتنق الإسلام، وروى حلمه في كتاب بعنوان ‹غاية المقصود في الرد على النصارى واليهود›[236].

2/ 2/ 47] الرؤيا والتصوف

كـــان للرؤيا، بوصفها منبعًا لنور روحي وإيمان، مكانة عظيمة لدى المتصوفة. وقد أكد لوي ماسينيون أهميتها في حياة البعض منهم من أمثال الحلاج (توفي عام 309 هـــ/ 922 م) ورُزبهان البقلي (توفي عام 600 هـــ/ 1209 م) وابن عربي (توفي عام 638 هـــ/

1240م)[237]. يقـــول ماسينيون: كان اللاهوتيون [علماء الكلام] سواء المعتزلة منهم أو الأشـــعريون، على خلاف حاد بشأن تفسير الأحلام. غير أن التأثير الإلحادي للفلسفة الهيلينـــية أضفى قيمة جديدة عيه. فقد ذهبت هذه الفلسفة إلى أن الروح المتحررة من الحـــواس الخمـــس، خلال النوم، تتلقى مباشرة دفق العقول السماوية. وكان المتصوفة يـــشاركون في هذا الرأي، كما تؤكد ذلك الدراسة السيرية للبقلي، وعلى نحو خاص، لابن عربي، الذي كان يرى أن عالم الرؤى ضمن ترتيب العوالم، أسمى من العالم المادي للأجـــسام الحسية المشتمل على شخوصها وأفكارها. وفي الحلقات الصوفية الإسلامية كان القادة الروحيون يقودون المبتدئين وهم يروون أحلامهم [على طريقة فرويد] خلال جلـــسات التأمل، وكان لهم لوحة لألوان متناسبة يرونها في المنام، بأغلفة متعاقبة، ينبغي على نفس المبتدئ من خلال رؤيتها أن تتحرر لتبلغ رؤية الذات الإلهية[238].

ويخلـــص ماســـينيون، بعد تحريه أحلام مختلفة لمسلمين، شيعة أو سنة، أكثر أو أقل أســـلبة، حينما لا تكون ملفقة، إلى نتيجة مفادها أن هذه الأحلام «تخفي كبتًا نموذجيًا لعناصر داخلية» (إحساسات نفسية عائدة إلى توازن المزاج) وأن هذا الكبت يصنع سلمًا مـــن التـــضادات (تلـــوين، تصويت، . . إلخ) سلمًا ليس فرديًا، بل يعم سائر الوسط الاجتماعي. يمكننا إذًا، يستخلص ماسينيون، أن نخيط علمًا، على نحو غير مباشر بمرحلة ماقـــبل التاريخ الثقافي للمجتمعات من خلال علم (إحاثة الأحلام/ paléontologie des rêves) علـــى غرار ما يجري في التحليل النفسي من بعث سيرة الطفولة المنسية لشخص راشد[239].

48/2/2] طبيعة النوم والحلم في رأي القشيري

في «الرسالة القشيرية»[240]، يقدم لنا أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، توفي عام (465 هـــ/ 1074 م) الذي كانت أعماله بحسب كلمات غولدتسيهر[241]: «رد فعل الـــشرعية الواضح ضد أتباع مذهب عدمية التصوّف» وصفًا ظاهراتيًا للحلم ومنابعه، مدللاً على استمرارية التصور التقليدي حتى في أشكاله الأكثر شططًا لدى الصوفي. فهو يـــرى أن الحلـــم نـــتاج «أفكار تخطر في القلب وأحوال تتمثل في المخيلة، لأن النوم لم يستول بعد على سائر القوة الحسية، فيتوهم الإنسان في اليقظة بأن ما يراه في منامه كان رؤيـــا صادقة، في حين أنه ليس سوى صورة وأوهام[242] استقرا في قلبه. فحين يتوقف الحس الخارجي، تنفصل هذه الأوهام عن المعطيات المكتسبة بواسطة الحواس والضرورة،

ومـــن هـــنا شـــدة مثل هذه الحالة لدى النائم. فحين يستيقظ من نومه، تضعف تلك الأحـــوال التي توهمها، بفعل القوة الحسية التي تعمل من خلال النظر الواقعي إلى الأشياء وامـــتلاك المعارف الضرورية. وهذا أشبه بما يحدث لنور قنديل حينما تشتد الظلمة، وما أن تطلع الشمس حتى يطغى نورها على نور القنديل، لأن هذا الأخير يتراجع حينئذ أمام نـــور الـــشمس. ولذا فإن حالة النوم أشبه شيء بنور القنديل، وحالة اليقظة أشبه بنور الـــنهار. فحـــين يصحو النائم يتذكر صورًا تمثلت له خلال النوم، ثم إن هذه الظواهر والأفكـــار التي تخطر على قلبه في حالة النوم تصدر حينًا عن الشيطان وحينًا عن مشاغل الـــنفس، وحينًا عن إيحاءات الملاك، وتكون حينًا شكلاً من أشكال الوحي التي يخلق الله من خلاله، في قلب النائم، مثل تلك الحالات، وهذا ما يؤكده الحديث النبوي: أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثًا[243].

ولكن إذا كان الصوفيون مجمعين على القيمة الكشفية للرؤيا، فإنهم يفترقون بخصوص الـــنوم الذي ينبثق منها . . فقد أدان بعضهم النوم لأنه «أخو الموت» ومناسبة للعقاب الإلهـــي، ورأى هؤلاء أن النوم لو كان جيدًا لكان موجودًا في الجنة. ثم أضيفت ثلاث حجج توراتية إلى ما ورد في القرآن حول النوم (60/6 و42/39) تقول الحجة الأولى إنه بـــسبب النوم الذي ألقاه الله على آدم خرجت حواء منبع كل الشرور، وتقول الثانية إن إبراهيم جاءه أمر الله بذبح ابنه إسماعيل، وهو نائم (102/37)، وتقول الثالثة إن الله أوحى لداود «كذِّب كل من يقول إنه يحبني وحين يأتي الليل ينام بعيدًا عني». من جهة أخرى فإن النوم نقيض العلم، ولهذا فإن أبا بكر دلف بن جحدر الشبلي (توفي عام 334 هـــ/ 996 م) كان يقول: أصغر غفوة خلال مدة ألف عام عار شائن، ويقول أيضًا: تجلى الحق لي وقـــال: من ينام ينفصل عني، ومن ينفصل عني يحول بيني وبينه حجاب! وبعد هذا، فإن الشبلي كان يدهن عينيه بالملح كي يطرد النوم.

وهناك متصوفة آخرون يرون أن النوم نعمة من الله الذي، كما يقولون: «يزهو بعبده الذي ينام وهو يدعوه، ويقول: هذه روح عبدي قريبة مني، وجسده بين يدي»، وهو ما يفـــسره العالم الصوفي العظيم أبوعلي الدقاق قائلاً: روح العبد في موقف المناجاة، وجسده على بساط العشق. إضافة إلى ذلك: كل من ينام على طهارة يتيح لروحه أن تطوف حول العرش وتعبد الله. وفوق ذلك، ألم يقل الله: ﴿وجعلنا نومكم سباتًا﴾ أي: راحة (9/78).

والمعلـــم الـــصوفي نفسه أبو علي الدقاق يروي «أن رجلاً شكا إلى شيخ كثرة نومه فقال له الشيخ: اذهب واحمد الله على عافيتك، فكم من مريض يشتهي أن يتذوق لحظة من النوم الذي تشكو منه». ويقال أيضًا، إنه ما من شيء أكثر إزعاجًا لإبليس من نوم

الآثم. حتى إنه يتساءل: متى يفيق، ليخرق حدود الله، حتى إن هؤلاء يعدون النوم أفضل أحوال العاصي، لأن الوقت إذا لم يكن له، فهو ليس عليه، على الأقل.

يروي الدقاق أيضًا أن الشيخ الكرماني كان معتادًا على أن لا ينام قط، ولكن النوم غلبه ذات مرة، فرأى في نومه الحق سبحانه، فصار بعدها يلتمس النوم. وكان يجيب أولئك الذين يسألون عن سبب تبدله: لقد رأيت بهجة قلبي في نومي، لذا فقد أحببت النوم، وأحببت الرقاد.

49/2/2] نماذج من أحلام المتصوفة

جمع القشيري، في الفصل الخاص بالرؤيا، عددًا كبيرًا من أحلام المتصوفة. وقد شكلت رؤية الحوريات العالقة في الذهن المفتون للحالم مادة أولية، على نحو جوهري، كما تواترت أحلام التعليم والوعظ الذي يظهر فيه قطب صوفي ميت، وتكررت معها ألفاظ: عظني، أوصني، فالقطب الصوفي الذي يظهر في المنام يُسأل عما آلت إليه أحواله بعد موته، وعما صدر بحقه من حكم، أو عن بعض النقاط الخاصة بمذهبه. كذلك فقد أفاد الحلم أحيانًا في إقرار حكم من الأحكام[244]، وتكررت رؤية إبليس كثيرًا في أحلام المتصوفة[245].

استوقفنا من مجموع تلك الأحلام ثلاثة منها: يتعلق الأول بتلقين الوضوء للصوفي. فقد روى أحد الصوفيين أنه رأى في المنام «رسول الله محاطًا بجمع من الفقراء، ونزل ملكان من السماء يحمل أحدهما طستًا، ويحمل الآخر إبريقًا. ووضع الطست أمام رسول الله فغسل يديه، وطلب من الجميع أن يغسلوا أيديهم، وأخيرًا وضع الطست أمامي، ولكن أحد الملكين قال للآخر: لا تصب على يديه فهو ليس منهم. فقلت: يا رسول الله، ألم يروَ عنك أنك قلت: الإنسان على دين خليله؟ أجاب الرسول: بلى. فقلت: وأنا أحبك وأحب هؤلاء الفقراء. فقال النبي للملاك صب على يديه فهو منهم»[246].

أما الحلم الثاني فهو من الأحلام التي تشخّص أحوال الروح. فقد روى أبو بكر الكتاني قال: «رأيت في المنام شابًا بهي الطلعة ما رأت عيني قط أبهى منه، فسألته: من أنت؟ أجاب: أنا التقوى. وأين تقيم؟، في كل قلب حزين. ثم رأيت امرأة سوداء لم تر عيني قط أقبح منها، فسألتها: من أنت؟، أجابت: أنا الضحك. وأين تقيمين؟، قالت: في كل قلب جذل، غارق في اللهو. فاستيقظت حينئذ وقررت أن لا أضحك إلا على الرغم مني[247].

والحلـــم الثالث هو حلم علاجي. فقد روى السماك بن حرب قال: فقدت بصري، فـــرأيت في المـــنام كأن قائلاً يقول لي: اذهب إلى الفرات، واغطس في مياهه، ثم افتح عينيك. وقد فعلت كما قيل لي، فارتد إلي بصري[248].

وهكـــذا، احتفظ التصوف في الحلم بمزاياه جميعها، وكيّف الحلم مع حاجاته الخاصة وزوّده بموضـــوعة من موضوعاته ذلك أن قابلية الحلم العجيبة للتكيف جعلته خليقًا بأن يستمر عبر العصور. فقد شكل الحلم جزءًا مكملاً لحياة اليومية للبشر، وتطور مع تلك الحياة التي لم يكن فيها في النهاية سوى الشاشة غير المرئية التي تسجل تقلباها.

50/2/2] أحلام إخبارية

بالتوازي مع الميدان الصوفي، أثبتت بعض الوقائع مواصلة اللجوء إلى الحلم، كطريقة للإخـــبار. فقد روى ابن خلكان (توفي عام 681 هـــ/ 1282 م) أنه رأى المبرِّد في المنام، ولامـــه على أنه نسب إلى أبي نواس خطأً نحويًا. فدهش المبرد من ذلك، وشعر بالخجل. تكمـــن الحقـــيقة الواقعية لهذا الحلم في الظروف المحددة والمفصلة التي كان قد عرضها المؤلف[249].

وما يدهشنا أكثر هو اليقين الذي يضفيه المؤرخ ابن المجاور (توفي عام 690هـــ/1291م) على أحلامه حيث كان يعتمد عليها مرات عديدة لإقرار الوقائع. أما روايته لهذه الوقائع، فكان يدخل إليها عبر الصيغة التالية: رأيت في المنام كأن قائلاً يقول لي . .[250].

ولـــن تكون دهشتنا أقل حين يخبرنا ياقوت[251] أن «سكان حلب أقاموا "مشهدًا" أنفقوا عليه الكثير من المال لأنهم، كما زعموا، قد كانوا رأوا عليًا بن أبي طالب في المنام في المكان [الذي بنوا فيه المشهد]. وحدث الأمر نفسه في مدينة حمص، فقد أقام سكانها مـــشهدًا لعلي يضم عمودًا كان يحمل بصمات أصابعه، حيث إن واحدًا منهم كان قد رآها في الحلم[252].

51/2/2] ألف ليلة وليلة

غير أن الصورة الأكثر واقعية لمجتمع في ذروة تفتحه، ظهرت في الأحلام المتكاثرة في ‹ألـــف لـــيلة ولـــيلة›. وقد صنّف نيكيتا أليسييف[253] هذه الأحلام بحسب موضوعاها وأفكارهـــا الرئيـــسة إلى أحلام مجازية[254]، وأحلام مخبِرة[255]، وأحلام مفسَّرة[256]. أما معظـــم هذه الأحلام فكانت أحلام-إبلاغ ولم تكن تحوي إلا على القليل من العناصر

الرمـــزية. هنا أيضًا كان الحلم متوافقًا مع الشروط الاجتماعية، وكان يعكس، كما في مـــرآة، أهـــواء البشر الباحثين عن المتعة والثراء والجاه حتى لنشعر هنا أننا في عالم أزاح الهمـــوم الدينـــية كليًا، إلى المحل الثاني[257]. ومع ذلك فقد كانت الأوامر التي يتضمنها الحلم، ومع "دنيويتها" موضوعًا لطاعة عمياء[258].

في القسم الأول من هذا الفصل الذي يتجاوز قليلاً الحقبة العربية تحديدًا، وبمزيد من الاهـــتمام الذي تسوغه الرغبة في التدليل على الاستمرارية المدهشة للمكانة الرفيعة التي حظـــي بها علم تفسير الأحلام في الإسلام، خلال المراحل كافة، وفي الأمصار جميعها، جمعـــنا أشتات علم لم يكن قد عرف بعد حتى القرن الثالث/التاسع تصنيفًا منهجيًا، ولا تصنيفًا رمزيًا محددًا وثابتًا. فقد كان مفسرو الأحلام يستقون من منابع المأثور الشفاهي التي لا تنضب، الذي كان بوسع ذاكرة البشر وشطحات خيالهم وتقلبات وجودهم أن تكيفه باستمرار[259].

[52/2/2] المحاولات الأولى لتصنيف المادة الحلمية

يمكنـــنـــا بـــسهولة، من خلال قصص الأحلام التي اطلعنا عليها، أن نلاحظ وجود بعض الثوابت الرمزية، وبعض المناهج العملية، وأن نشهد أيضًا أسلوبًا للأحلام وقوالب/ أنمـــاط خاصـــــة به. وهكذا، فإن فكرة كتاب جامع لتفسير الأحلام على غرار كتب السيرة والمغازي والحديث النبوي، ما لبثت أن ولدت. فـ‹طبقات› ابن سعد (توفي عام 230 هـــــ/ 845 م) الـــذي كـــان كاتبًا للواقدي (توفي عام 207 هـــ/ 823 م) مؤرخ الفـــتوحات، احتوت على قائمة بالأحلام التي قام بتفسيرها ابن المسيب الذي عاش في خلافة عبد الملك بن مروان (65-86 هـــ/ 685-705 م). وقدمت لنا هذه القائمة مثل هـــذا العمل الجامع الذي يمكن الظن بأن ابن سعد اقتبسه، مثلما هو، من مصدر سابق عليه. ولما كانت تلك هي المحاولة الأولى لتأليف كتاب جامع لجنس أدبي، كان في سبيله إلى التوســـع، فمن المسموح لنا أن ننقل بالكامل هذه القائمة التي بوحدها الأدبية وتباين موضوعاها الحلمية، تُظهر مؤلِّفَها بوصفه أول مصنف للمادة الحلمية.

[53/2/2] لائحة ابن المُسَيَّب

1] روى عمر بن حبيب بن قبيع: بينما كنت جالسًا، ذات يوم، عند سعيد بن المـــسيب والهمـــوم تكـــدرني، والديون تثقل كاهلي، وكنت قد لجأت إلى صـــحبته، لا أدري إلى أين تقودني، إذ جاءه رجل وقال له: يا أبا محمد لقد

رأيـــت حلمًـــا. فسأله: وما هو؟، قال: رأيت نفسي أمسك بعبد الملك بن مـــروان وأضجعه، ووجهه إلى الأرض وأغرس أربعة أوتاد في ظهره. فقال ابـــن المسيب: لست أنت الذي رأى هذه الحلم. أجابه الرجل: بلى، أنا من رآه. فرد ابن المسيب: لن أفسره لك إن لم تخبرني عمن رآه. أجاب الرجل: إن ابـــن الزبير هو الذي رآه، وهو الذي أرسلني إليك. فقال ابن المسيب: إذا كـــان حلمـــه صادقًا فإن عبد الملك بن مروان سيقتله، وسيخرج من صلب عبد الملك أربعة سيكونون جميعًا خلفاء. أضاف عمر بن حبيب: حين دخلت على عبد الملك بالشام أخبرته بتفسير ابن المسيب، فسرّ عبد الملك لـــذلك وسألني عن أخبار سعيد[260]. فحدثته عن ذلك. ثم أمر عبد الملك بسداد ديوني وأجزل لي العطاء.

[2 روى رجـــل قال: رأيت كما لو أن عبد الملك بن مروان كان يبول باتجاه جامع النبي أربع مرات، فرويت ذلك لسعيد بن المسيب، فأجابني: إن كان حلمك صادقًا فسيبزغ من صلبه أربعة خلفاء.

[3 روى شـــريك بن أبي نمير: قلت لابن المسيب: رأيت أسناني في المنام تسقط بين يدي ثم دفنتها في الأرض. فأجاب: إن كان حلمك صادقًا، فستدفن من يعادل أسنانك من أهلك.

[4 قـــال رجل لابن المسيب: رأيت نفسي في المنام أبول داخل يديّ. فأجاب: اخـــش الله، لقد عقدت على زواج محرم. وتحرى الرجل، فوجد أنه تزوج بامرأة كان أخاها في الرضاعة.

[5 وجاء آخر لرؤية ابن المسيب وقال له: يا أبا محمد، رأيت نفسي أبول على جـــذع زيـــتونة. فأجاب: انظر أية امرأة تزوجت، لقد عقدت على زواج محرم. فبحث الرجل ووجد أنه تزوج بامرأة كانت محرمة عليه.

[6 وقـــال لـــه رجـــل: رأيت حمامة تحط على مئذنة الجامع. فأجاب: سيتزوج الحجاج من ابنة عبد الله بن جعفر بن أبي طالب.

[7 وجاء رجل إلى ابن المسيب وقال له: رأيت كبشًا قادمًا يعدو من الثنيّة[261] وهو يقول: النحر. النحر. لقد نحرت. فأجاب ابن المسيب: ابن أم شلاء مات، وكان هذا رجلاً نمامًا من سكان المدينة يشي بالناس.

[8 قـــال رجـــل مـــن فهم لابن المسيب بأنه قد رأى نفسه يتقدم وسط النار. فأجـــاب: إن كان حلمك صادقًا، فلن تموت قبل أن تبحر في عرض البحر ثم تقـــتل. وقـــد أبحر الرجل في عرض البحر، وأوشك على الهلاك، ثم قُتل بالسيف في يوم القديد.

[9 روى الحـــسين بن عبيد الله: كنت أتمنى أن أرزق بأبناء، ولم يتيسر لي ذلك، فقلـــت لابـــن المسيب: رأيت في المنام أن بيضات وضعن داخل حجري، فأجابـــه: الـــدجاجات يخـــرجن مـــن العجم. ابحث لك عن امرأة في تلك

النواحـي. فاتخـذت سرية من هناك، ورزقت بأبناء، ولم أكن قبل ذلك قد رزقت بواحد منهم.

ملاحظـة حـول ابن المسيب، من قبل عُثيم بن نسطاس: سمعت سعيد بن المسيب يقول لرجل رأى رؤيا وقصها عليه: ليكن ما رأيته خيرًا لك.

[10 **يقول ابن المسيب: الرُّطب الناضجة والجافة في المنام وسائل للرزق، أيًا كان الزمن الذي رُويت فيه. والرُّطب الطرية لا تكون كذلك إلا في أوانها.**

[11 **وقال أيضًا: آخر الرؤيا، أي: مهلة تفسيرها، أربعون سنة**[262].

[12 **وقال أيضًا: الكرمة في الحلم قوة في الإيمان.**

[13 **وقـال لـه رجل: يا أبا محمد، رأيت في المنام أنني كنت جالسًا في الظل، ثم نهـضت لأجلـس في الشمس، فأجابه ابن المسيب: والله إن كان حلمك صادقًا، فسوف ترتـد عـن الإسلام. فرد الرجل: ولكن يا أبا محمد يخيل إلي أنـني أرغمـت على الذهاب إلى الشمس في حين أنني كنت جالسًا في الظل**[263]**، فأجابه: ستُكره إذًا على الارتداد عن الإسلام. وقد أسره الروم في خلافة عبد الملك، وأرغموه على الارتداد عن الإسلام ثم جاء إلى المدينة وروى ذلك.**

في ما بعد، وفي الصفحة (160) عرّف ابن سعد ببضع كلمات شخصية ابن المسيب: كـان جامعًا نقي السريرة، راويًا ثقة للعديد من الأحاديث، ضليعًا في أحكام القضاء، وكان ورعًا، عظيمًا، وفاضلاً.

إن الـنعت (جامع) الذي وُصف به ابن المسيب، يغري بالتذكير في أن هذا الجامع للأحاديـث ولأحكام القضاء، قد أمكنه أيضًا أن يجمع تفاسيره الحلمية الخاصة. ويشير غـياب الناقلين الذين يحفظ كل منهم في ذاكرته الأحلام المروية عنه (الأحلام 1، 3، 9 هي وحدها التي تحمل أسماء أصحابها أو الناقلين لها) إلى أن هذه اللائحة قد وضعت في زمن ابن المسيب، وربما بيده هو. ونحن لا نعلم إطلاقًا هل كان ابن سعد قد تدخل كليًا في هـذه اللائحة، أم أنه اكتفى بالاختيار وحسب؟. لقد كان هناك دومًا تفكير حول وضـع مـصنف لأحلام مفسرة، أو لقواعد تفسيرها (الأحلام 11، 10)، وقد بدأ ذلك بمخطـط أولي، ثم ما لبث أن تطور مع ابن سيرين (توفي عام 110 هـ/ 728 م) الرائد العظيم لمفسري الأحلام المسلمين.

54/2/2] ابن سيرين

في حـين أن التقليد الإسلامي يعزو هذا الدور إلى ابن سيرين، بدلاً من سلفه، فإن ذلـك لا يدعو إلى الدهشة. والواقع أن ابن سعد خصص في طبقاته حيزًا لابن المسيب،

مفسرًا للأحلام، أكبر مما لابن سيرين الذي أوقف له أطول مقطع في كتابه، بوصفه جامعًا للأحاديث وليس للأحلام[264]. وحين عرّف به، استخدم تقريبًا الألفاظ ذاتها. يقول ابن سعد: كان ابن سيرين محدثًا صادقًا، يحظى بالثقة، وكان عظيمًا وفاضلاً وكان ضليعًا في أحكام القضاء. وهو إمام غزير العلم، شديد الورع، وكان أصم، وقد ولد قبل مقتل الخليفة عثمان بسنتين[265].

وحسب علمي، فإن التفسير الوحيد لابن سيرين الذي رواه ابن سعد هو تفسير الحلم المتعلق بالحسن البصري، المتوفى في السنة ذاتها التي توفي فيها ابن سيرين (110 هـ/ 728 م): قال رجل لابن سيرين: رأيت طائرًا يطير ممسكًا بالحسن (بن أبي الحسن البصري) ثم تركه يسقط مثل حصاة داخل المسجد[266]. فأجاب ابن سيرين: إن كان حلمك صادقًا فإن الحسن سيموت عما قريب. ولم يعش الحسن البصري بعد ذلك إلا وقتًا قليلاً[267].

وبدءًا من ابن سعد مرورًا بالجاحظ (توفي عام 255 هـ/ 869 م) وحتى ابن قتيبة (توفي عام 276 هـ/ 819 م) فإن شهرة ابن سيرين كمفسر للأحلام شقت طريقها، وطغت على شهرة ابن المسيب. والواقع أن ابن سيرين عد حجة، كما يبدو، في تفسير الأحلام، في كتاب «الحيوان» للجاحظ، مع أنه لم يُذكر في الكتاب مفسرًا للأحلام، سوى ثلاث مرات. المرة الأولى، بصدد رؤية الكلب في المنام، حيث يجري الاستناد إلى شهادة ابن سيرين: حين يُرى الكلب في المنام، فهو رجل داعر. فإن كان أسود اللون كان عربيًا، وإن كان أسود وأبيض كان اسمه عربيًا. وذكر الجاحظ بعد ذلك حلمين حول الكلب، روى أحدهما الأصمعي عن حماد بن سَلَمة الذي سمعه من الحالم ذاته، وهو ابن أخت أبي بلال بن أُديّة الذي قال: رأيت أبا بلال في الحلم مثل كلب، تسيل الدموع من عينيه، وهو يقول: لقد مسخنا بعدكم إلى (كلاب النار)[268]. والحلم الآخر يحكي عن مذبحة كربلاء: حين خرج شمّر بن ذي الجوشن لقتال الحسين بن علي، رأى الحسين في المنام كلبًا أسود وأبيض يلعق الدماء. وقد فسره الحسين بأنه سيتعرض هو وأهله إلى مذبحة على يد شمر الذي كان جلده مشوهًا بالبرص[269].

والمرة الثانية التي ورد فيها ابن سيرين مفسرًا للأحلام في كتاب «الحيوان»، منقولة عن الأصمعي، وكانت حول تفسير منام رآه عجوز من ثقيف، فبعث ابنه إلى ابن سيرين حتى يفسره له. وكان العجوز «قد رأى نعامة تصب القوالب» فقال ابن سيرين: ذاك الرجل اشترى أمة شابة، وخبأها عند بني حنيفة. وبعد مشاحنة بينه وبين زوجته اضطر إلى أن يعترف لها[270].

والمـــرة الثالثة التي ذكر فيها ابن سيرين في كتاب ‹الحيوان› كانت بصدد الفيل: سئل ابـــن ســـيرين عن رجل رأى في المنام كما لو أنه يمتطي فيلاً، فأجاب: إنها تجارة كبيرة ولكـــن لا نفع فيها. وذكر الجاحظ بعد ذلك حلمًا عن الفيل كان تفسيره منسوبًا إلى الحجاج. قال رجل للحجاج: رأيت في المنام أحد ولاة أمصارك قد تحول إلى هيئة فيل، ثم ضُـــرب عـــنقه. فقـــال الحجـــاج: إن كان حلمك صادقًا، فإن زاهر بن البصبهري سيهلك[271].

تثبت هذه الأمثلة وجود معجم رموز لتفسير الأحلام خلال النصف الأول من القرن الـــثالث/التاسع، يجمع بعض الرموز الثابتة منسوبة إلى ابن سيرين. وفي النصف الثاني من القـــرن ذاته، كان ابن قتيبة الذي تنسب إليه دراسة عن الأحلام[272] يعرّف ابن سيرين علـــى أنـــه مفـــسر للأحلام. وقد ذكره أيضًا، مفسرًا للأحلام في كتابه ‹تأويل مختلف الحديث›[273]. أما في كتابه ‹عيون الأخبار›[274]، فيروي عنه قصة حلم بُتر تفسيره: رأى رجـــل في المنام أنه يملك خرافًا وعرض عليه أن يبيعها بثمانية دراهم للرأس الواحد[275]. ففـــتح عينيه ولم ير أحدًا فأغلقهما، وقال: أعطوني أربعة دراهم بالرأس الواحد. وأكمل ابـــن عبد ربه (توفي عام 328 هــ/ 940 م) الحلم: ولم أتلق منهم شيئًا. حينئذ قال ابن ســـيرين: لعل هؤلاء الناس لاحظوا عيبًا في الخراف ولم يعودوا يريدونها[276]. هل هذا تفـــسير أم أنـــه من قبيل المزاح؟. نحن نعلم على أي حال، من خلال ابن قتيبة نفسه أن «ابـــن سيرين كان يضحك حتى يسيل اللعاب من فمه»[277]، ونعلم أيضًا من ابن عبد ربـــه أنـــه «حـــين كان يسأل عن مسألة فيها تضليل مقصود "أغلوطة" كان يقول لمن يطرحها عليه: احتفظ بها لتعرضها على أخيك ابليس»[278].

وعلـــى حد قول مؤلف حديث[279]، روى حوارًا جرى بين الحسن البصري وابن ســـيرين: بـــدأت شـــهرة ابن سيرين، مفسرًا للأحلام خلال حياته. فقد قال له الحسن البـــصري: أنت تفسر الحلم كما لو كنت من آل يعقوب (12/6). فأجابه ابن سيرين: وأنت تفسر القرآن كما لو كنت موجودًا لدى نزول الوحي.

ثمة واقعة مؤكدة هي أن مرجعية ابن سيرين في تفسير الأحلام، كان معترفًا بها، على نحـــو واسع خلال القرن الثالث/التاسع. وفي النصف الثاني من القرن الثاني ورد اسمه بين أسمـــاء الرواد في ميدان تفسير الأحلام، في كتاب ‹دستور التعبير› لأبي إسحق الكرماني. وهـــو أقـــدم كتاب معروف[280]، إذا لم يثبت عكس ذلك. ففي مقدمة الكتاب يذكر الكرماني مصادره قائلاً إنه اقتبس «عن صحف إبراهيم وعن كتاب دانيال، وعن سعيد ابن المسيب، وعن ابن سيرين»[281].

يتـــبين لـــنا من هذا العرض المجمل أن سلطان ابن سيرين لم يكن مع ذلك قد تجاوز بعـــد سلطان ابن المسيب، وهو ما يسمح لنا بالظن أنه لم يكن هناك بعد كتابات تحمل اسمـــه[282]. وابتداءً من القرن الرابع/ العاشر تطور من مفسر بسيط للأحلام إلى مؤلّف لبحث عن الأحلام[283].

55/2/2] البحوث الحلمية الأولى

بـــدءًا بابن المسيب، وحتى ابن إسحق الكرماني الذي عاش في خلافة المهدي (158-169 هـــ/ 775-785 م) مرورًا بابن سيرين، غدا علم تفسير الأحلام العربي علمًا منظمًا، مـــتطابقًا أكثر فأكثر مع مجموعة من الرموز التي جرى تحديدها استنادًا إلى تقليد طويل العهد، وعلى ضوء تجربة العديد من الأجيال. وقد كانت معارف المفسرين بالطبع عملية أكثر مما هي نظرية. وإذا كانت المادة الحلمية غزيرة، فإن تثبيتها، عبر الكتابة، كان يخلق عددًا من الصعوبات.

والواقـــع أن تصنيف أمثلة لتفسيرات أحلام على منوال لائحة ابن المسيب، لم يكن بإمكانـــه أن يلبي حاجة العالم الممارس للتفسير، ولا للجاهل به، والمقصود هنا على كل حـــال، تلك الحالات الخاصة التي لم يكن من اليسير دومًا استخلاص رموز ثابتة منها، يمكـــنها أن تفيد في تفسير أحلام أخرى. وأقل من ذلك وفاءً بالحاجة أيضًا كان المنهج المكـــون من تصفيف رموز ثابتة، بعضها وراء بعض، مثلما ظهر في الأمثلة التي أوردها الجاحظ لابن سيرين، أو كما لدى ابن المسيب، (أمثال 10: 12) فقد كان على من يريد استخدام هذه اللوائح أن يعيد في كل مرة قراءة الدراسة بأكملها كي يعثر على عناصر تفـــسير حلمه. وبالتالي فقد كان في أمس الحاجة إلى منهج علمي في تصنيف الأحلام، تـــبعًا لأصناف محددة، يتم توضيحها قدر الإمكان بأمثلة، تسهم في جعل مغزى الرموز الثابتة أكثر وضوحًا في ذهن الجاهل بهذا العلم.

كـــل شيء يحمل على الظن أنه، لإرساء مثل هذا المنهج، تضافرت الجهود أولاً على تـــدوين المـــادة الحلمية وتصنيفها كتابة. والواقع أن غياب طبقة كهنوتية في الإسلام، والطابـــع الديني لعلم تفسير الأحلام، والحاجة إلى معرفة الرسالة التي تتضمنها الأحلام، واســـتحالة أن يتوفر دائمًا للحلم مفسر كفء، كل ذلك كان خليقًا أن يدفع المفسرين إلى "دمقـــرطة" هذا العلم، بوضعه تحت تصرف الجاهلين به. وكان أول من شجع على مـــثل هـــذا المشروع، كما يفترض، هم الخلفاء والأمراء، ولذلك فمن المحتمل جدًا أن يكون دستور أو معجم رموز الكرماني قد وُضع بناء على توصية من المهدي، وأن ترجمة

كتاب أرتيميدورسس الأفسسي ‹في تفسير الأحلام› كانت بتوصية من المأمون، كما أن الكتاب الأكثر غزارة في مادته، ألا وهو ‹القادري في التعبير› سيتم تأليفه على يد أبي سعيد نصر بن يعقوب الدينوري عام (397 هـ/ 1006 م) للخليفة القادر بالله (381-422 هـ/991-1031 م)

56/2/2] الدراسة المنسوبة إلى ابن قتيبة

نحن نجهل كيف تم تأليف الكتابين الأكثر أهمية في هذا الميدان، ‹الدستور› للكرماني، و‹تعبير الرؤيا› لابن قتيبة. وقد بقي لهذا الأخير، كما يبدو، نسخة أو منتخبات منه في مكتبة (صائب سنجر) في أنقرة[284]، غير أنه يتوجب إجراء دراسة مقارنة مطولة لإثبات أصالتها. فمن الوهلة الأولى، يبدو هذا المؤلف أشبه بكتاب ‹المنتخب› من تأليف أبي علي الداري[285]، والذي يشتمل، في جزء من مقدمته، على الديباجة ذاتها التي يستهل بها مخطوط أنقرة: «يقول أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة»، إن هذه الديباجة هي الإشارة الوحيدة إلى الانتماء المزعوم إلى أعمال ابن قتيبة. وثمة واقعة مهمة، هي أن كتاب ‹منتخبات أنقرة› يحوي، قبل البحث المنسوب إلى ابن قتيبة على بحث آخر مجهول المؤلف، له مقدمة نظرية طويلة أشبه بمنتخب الداري، ويمكن إسناد ديباجته الختامية إلى هذا الأخير: «هنا تم الكتاب المختصر من تأليف أبي علي»[286]. والحال أن هذه الكنية، أبوعلي، قد استعملت لمؤلف كتاب ‹المنتخب› في مخطوطة (مكتبة بايزيد العمومية) (2927)[287].

إذا كان ينبغي عد الجزء الموجود في منتخب الداري والمنسوب إلى ابن قتيبة[288] أصيلاً فهذا يعني أن علم تفسير الأحلام العربي كان في أواسط القرن الثالث/التاسع، إن لم يكن قبل ذلك، مع دستور الكرماني، يمتلك مذهبًا متماسكًا حول تفسير الأحلام، قائمًا على قواعد صلبة ستكون أساسًا للتطور الذي سيشهده لاحقًا. ولكي نقدم فكرة محددة عن هذا المذهب، لن يكون من النافل أن نورد هنا المقطع المنسوب إلى ابن قتيبة بقسمه الأعظم[289]، بانتظار إنجاز دراسة نقدية أو اكتشاف جديد، يضعنا أمام هذا الكتاب الذي سيشتمل على معطيات قديمة، خاصة بالجاهلية، مثلما بالثقافة الفارسية، كما توحي لنا كتابات ابن قتيبة العديدة.

1] يقول ابن قتيبة: يحوي الحلم مثلما قلت لك، على تحولات يمكن أن تبعده عن المبادئ الثابتة، إما بإضافة تدخل فيه، أو بكلمة تندرج في ثناياه، وتحرفه عن مغزاه من الخير إلى الشر، بحسب اختلاف وجوهه ولحظاته وأزمانه. ومن جهة أخرى، فإن تفسيره يمكن أن يحصل، بالاستناد إلى لفظ الاسم،

حيـــنًا من معنى هذا الاسم، وحينًا، من عكس معناه، وحينًا، بالاستناد إلى كتاب الله، أو إلى حديث النبي، أو إلى مثل سائر، أو إلى شعر مشهور. لهذا فقـــبل أن أبـــين لك قواعد هذا الفن، علي أن أقدم لك أمثلة على التفسير حتى أضعك على الطريق.

2] التفسير من خلال الأسماء: ويمكن استخراجه من لفظ ظاهر حروف الاسم. وهكذا فإن رجلاً يدعى الفاضل يُفسر بأفضال . . إلخ. ولا ينظر إلى الاسم أحـــيانًا إلا في أحـــد أجزائه، على طريقة القائف والزاجر. فالسفرجل حين يـــرى في الحلم، فإن لم يكن هناك شيء ينبئ بمرض في الحلم، يُفسر بسفر، لأن جـــزءًا من أجزاء سفرجل هي سفر. والأمر ذاته مع سوسنة . . فهي تدل على السوء، لأن الجزء الأول منها سوء، أو تدل على سوء يدوم سنة (سوء سنة).

3] التفسير من خلال المعنى: وهي الطريقة الأكثر شيوعًا. فالأترج، إن لم يدل على الأموال والأولاد، فإنه يفسر بالكذب، وذلك لأن ظاهر الأترج مباين لباطنه.

4] التفسير من خلال مثل سائر: وتفسيره الشائع يتم بالطريقة التالية، يقال إن الـــصائغ، حـــين يُرى في الحلم، يدل على كذاب، لأن التعبير الجاري على ألسن الناس يقول: «فلان يصوغ الأحاديث» أي: فلان يصوغ الأكاذيب، أي (إنه يكذب)، وهناك العديد من الأمثلة.

5] التفسير بعكس المعنى أو بالتضاد، ويكون على النحو التالي: تفسر الدموع بالفرح، والضحك بالحزن . . ووباء الطاعون هو الحرب والحرب هي وباء الطاعون، والسيل هو العدو والعدو هو سيل.

6] التفـــسير إضـــافة أو بالحـــذف (لبعض التفاصيل): فالدموع تنبئ بالفرح، ولكـــنها إذا تـــرافقت مـــع أنين أنبأت بالتعاسة . . والنوى تشير إلى ثروة مدخـــرة، ولكنها إذا ترافقت مع ضجة، بسبب احتكاكها، فإنها تنبئ عن خصومة . . والفئران ذات اللون الواحد تدل على النساء، ولكن إذا كان بينها فئران بيض أو سود فهي تمثل الليالي والنهارات . . .

7] تُفـــسر الأحـــلام أحـــيانًا بحـــسب زمنها. وهكذا فإن شخصًا يمتطي فيلاً سيكـــسب قضية كبيرة ولكنها قليلة الجدوى. غير أنه إذا رأى ذلك خلال النهار، فإنه سيطلق امرأته، وسيلمّ به الشقاء بسبب ذلك . . والحلم الأكثر صـــدقًا هو حلم الصباح أو ساعة القيلولة. وأفضل أوقات السنة هي أوان الإزهـــار، وبـــيع الفواكه ونضجها. والحلم الأكثر تهافتًا هو حلم الشتاء. وحلم النهار أقوى من حلم الليل.

8] يمكـــن أن يـــتحول الحلـــم عن معناه الأصلي، بحسب حالة الحالم ومهنته، ورتبـــته، وديـــنه، إذ يمكن أن يكون الحلم رحمة لشخص من الأشخاص، ونقمة لآخر.

9] ما يثير أشد العجب في الحلم هو أن الإنسان يمكن أن يرى فيه سوءًا يصيبه، أو خيرًا يناله، ثم يقع له هذا السوء أو هذا الخير في واقع حياته. وتلك حال من يحلم بالمال، ثم يجده فعلاً، أو يحلم بتولي ولاية يتقلدها، أو يحلم بحج ثم يذهب إليه، أو بغائب يعود في الحلم، ثم يعود في اليقظة.

10] ينطبق حلم الفتى أحيانًا على أحد والديه، وحلم العبد على سيده، وحلم الزوجة على زوجها أو على أفراد عائلتها.

يروى أن عمر بن الخطاب أرسل قاضيًا إلى الشام، فذهب ذلك القاضي، ثم عاد، قبل أن يصل إلى الشام، فسأله عمر عن سبب عودته، فأجاب القاضي: رأيت في المنام كما لو أن الشمس والقمر كانا يقتتلان، وكان بعض الكواكب مع الشمس وبعضها الآخر مع القمر. فسأله عمر: مع من كنت أنت؟، فأجاب: مع القمر، فقال له عمر حينذاك: اذهب، فلا شأن لك عندي. ثم تلا الآية القرآنية: فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة (12/17). وقد قتل الرجل في معركة صفين مع جيش السوريين، وقيل لي إن هذا الرجل هو جابر بن سعيد الطائي . .[290].

11] يقول ابن قتيبة: يجب على مفسر الأحلام أن يدقق بعناية في ما يقال أمامه، ويتجنب الشروع في تفسير من غير أن يعرفه، ولا ينبغي له أن يخجل من القول إنه لا يعلم، حينما يفوته تفسير حلم من الأحلام. فقد كان ابن سيرين إمامًا في هذا الفن، ومع ذلك فإن الحالات التي كان يفوته فيها التفسير كانت أكثر عددًا من الحالات التي يفسر فيها. يروي الأصمعي عن ابن المقدام، أو عن قرة بن خالد: كنت إلى جانب ابن سيرين حينما كان يُسأل عن تفسير أحلام، وكنت أرى أنه كان يفسر حلمًا واحدًا من كل أربعة أحلام[291].

يقول ابن قتيبة: احرص على إدراك أقوال الحالم، وعلى فهمها حق الفهم، ثم طابق بينها وبين مبادئ التفسير، فإن وجدت أقواله جاءت بكلمات دقيقة، لها معان واضحة ومحكمة، فعليك أن تفسر الحلم بعد أن تسأل الله أن يعينك على الاهتداء إلى الحقيقة. وإن رأيت أن الحلم يقبل تفسيرين متعاكسين، فانظر أيهما أوفق لألفاظ الحلم، وأقرب إلى قواعد تفسيره، فهذا التفسير هو الذي ستعطيه. فإذا رأيت أن القواعد صحيحة إلا في بعض التفاصيل التي لا تتوافق مع البقية، فأسقط الزائد منها، واحرص على أن تبني تفسيرك على ما كان صحيحًا منها. فإذا رأيت أن الحلم مشوش كله، وأن عناصره لا تتفق مع القواعد، فاعلم أن ذلك أضغاث أحلام فانصرف عنه. وإذا استغلقت عليك مسألة، فاسأل الله أن يكشف لك حجابها، ثم اسأل الرجل عن مآربه في موضوع سفره، إن كان الحلم يتعلق بالسفر، وفي موضوع صيده، إن كان يتعلق بالصيد، وفي موضوع كلامه إن كان متعلقًا بالكلام، واحكم عليه بحسب النية، فإن لم يكن هناك نية فاحكم على الأمور مثلما شرحتها لك.

12] يمكن أن تتباين أمزجة الناس في الحلم، فكل واحد له في أحلامه عادات خاصة، يعرفها عن نفسه، وهذه العلامة أقوى من القاعدة، إذ يُصرف النظر عن القاعدة لصالح العادة".

13] يمكن تغيير المعنى الأولي السيئ للحلم بكلام طيب ورع، ومعناه الأولي الحسن بكلام فاحش قبيح.

14] إن كشف لك الحلم عن فسوق أو عن خسة فاكتم ذلك، واعمل كل ما وسعك كي تخفيه بأقوالك، ثم تحدث به سرًا إلى الحالم. هذا ما فعله ابن سيرين حينما سُئل عن رجل يرى في المنام أنه يكسر البيض من أعلاه فيأكل بياضه ويدع صفاره. وحين لا تكون متأكدًا تمامًا من معنى الحلم، فإن تفسيرك لا يكون سوى حدس واحتمال. وإن قلت فجأة لمن يستشيرك شيئًا قبيحًا، فأنت تنسب إليه علانية عيبًا، لعله بريء منه، أو لعله يكف عنه، لو كلمته عنه سرًا ولا يعود إليه.

15] واعلم أن الحلم ينقسم إلى جنس ونوع وطبع. فالجنس كالأشجار والبهائم والطيور . . والنوع هو معرفة أصناف الشجر والبهائم والطيور داخل تلك الأجناس. فإن كانت الشجرة من النخيل، فسيكون الشخص (المرئي في الحلم) عربيًا، لأن القسم الأعظم من أشجار النخيل موجود في بلاد العرب، وإن كان الطير طاووسًا، فسيكون الإنسان غير عربي، وإن كان ظليمًا فسيكون الإنسان عربيًا بدويًا. وأما الطبع، فهو النظر إلى ما تكون عليه طبيعة تلك الشجرة، ثم يحكم على الإنسان بحسب هذه الطبيعة. فإن كانت الشجرة شجرة جوز، فسيكون للإنسان طبيعة تلك الشجرة، أي عسر العلاقات مع الآخرين، والشجار في المجادلات، وإن كانت شجرة نخيل، فذلك إنسان قادر على المشاركة في عمل الخير، سخي، لطيف الشمائل، بسبب قول الله تعالى: ﴿كشجرة كطيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾ (24/14) أي: النخلة. وإن كان ذلك طائرًا، فاعلم أنه إنسان يسافر كثيرًا، بسبب الطيران، وانظر بعد ذلك في طبعه، فإن كان طاووسًا، فسيكون ذلك الإنسان غير عربي، جميلاً ومحظوظًا، وإن كان عقابًا، فسيكون ذلك الإنسان ملكًا، وإن كان غرابًا فسيكون فاجرًا خائنًا وكاذبًا، وذلك بسبب قول النبي (؟) ولأن نوحًا بعثه ليرى أين وصل مستوى الماء، فوجد جثة عائمة فوق الماء، فوقف عندها، ولم يعد إلى نوح، ومن هنا جاء المثل الذي يقول لمن يتأخر في العودة، أولمن يرحل دون عودة: غراب نوح. وإن كان الطائر عقعقًا، فسيكون هذا الإنسان من دون كلام ولا معرفة ولا دين . . وإن كان نسرًا فسيكون سلطانًا محبًا للحرب، عدوانيًا متمردًا مهابًا، مثل النسر ببراثنه وقامته وقوته، قياسًا إلى الطيور التي يمزق لحومها.

16] يجب على الحالم أن يروي حلمه بطريقة مضبوطة، فلا يدخل فيه ما لم يكن قد رآه لأنه سيفسد حلمه، ويخدع نفسه، ويُعد عند الله من المذنبين.

يـــروى أن عليًا بن أبي طالب قال: ليس للجبان في الحلم إلا ما يشتهيه. أي أن تفـــسيره يكـــون بتسكينه وإزالة خوفه. فهذا يرى أنه كسب حملاً من التمـــر، ولكـــنه لم يكسب فيه سوى مئة درهم، وآخر يرى الشيء نفسه ولكـــنه يكـــسب منه ألف درهم، وثالث يرى أيضًا الشيء ذاته، ولكنه لا يرى فيه سوى تقواه وعدله. وكل هذا يتوافق مع الإنسان، مع قيمته، ومع تعلقه بدينه.

17] وأصدق الرؤيا رؤيا ملك أو مملوك[292].

18] يحـــدث أن طبيعة الإنسان تشعر بالنفور في الحلم من مكان معروف، يمكن تحديـــد مـــوقعه، أو تعيينه، أومن منزل أو إنسان أو امرأة جميلة أو قبيحة، معـــروفة أو غير معروفة، أو من طير، أو حيوان ركوب، أو من صوت، أو طعام، أو شراب، أو سلاح،.. إلخ، من شيء (إجمالاً) يلازمه ويتسلط عليه، وكلمـــا رآه في المـــنام شـــعر بالقلق أو بالخوف، أو الدموع أو التعاسة أو شـــخوص المرض، أو أي شيء مكدر، بينما يكون في أحلامه الأخرى مثل سائر الناس، سواء في تفسير أحلامه أو في رموزها.

ويحدث، على العكس من ذلك، أن طبيعة الإنسان تشعر في الحلم بانجذاب نحـــو هذا الشيء أو ذاك مما سلف ذكره، فهو يلازمه على الدوام. وكلما رآه في المنام يحصل على منفعة أو ثروة أو نصر أو أي شيء آخر، يرغب أن يـــناله، بيـــنما هو في أحلامه الأخرى لا يختلف عن سائر البشر فيما يخص تفسيرها.

19] يمكن أن يكون الإنسان صادقًا في كلامه، فيكون حلمه صادقًا أيضًا، ويمكن أن يكون كاذبًا محبًا للكذب، فحلمه كاذب على العموم. ويمكن أن يكون كاذبًـــا، ولكـــنه يكـــره الكذب من الآخرين، فحلمه يكون بسبب ذلك صادقًا".

20] حلـــم الليل أقوى من حلم النهار، والساعات التي يكون الحلم فيها أصدق هي ساعات مطلع الفجر.

21] إذا كـــان الحلم وجيزًا، محصورًا، من غير كلمات زائدة، ولا إسهاب، فإن تحققه أقرب وأسرع.

22] احتـــرس من أن تبتعد عن معنى الحلم، كما تبينه قواعد التفسير، أو تتعدى الحـــدود التي عيّنتها لك تلك القواعد، سواء لميل فيك أو لخوف، فتستحق حيـــنذاك أن يُظن فيك الكذب، ويظلم طريق الحق أمامك، وأنت تستطيع أن تلزم الصمت إن كنت تكره الخوض فيه.

23] إذا رأيت في المنام شيئًا لا تحبه، فاقرأ حين تصحو، آية الكرسي (255/2) ثم ابـــصق عـــن يمينك وقل: أعوذ برب موسى وعيسى وإبراهيم الذي وُفّي وعده، ومحمد المصطفى من شر رؤياي، حتى لا تؤذيني في ديني، وفي حياتي على الأرض، وفي أسباب رزقي، أعوذ به وأحمده حمدًا كثيرًا لا إله إلا هو.

24] عليك أن تعرف الأوقات (المؤاتية للحلم). فحين تثمر الأشجار يكون الحلم منشودًا قويًا في مغزاه سريع التحقق. وفي أوان نضج الثمار واستغلالها واكتمالها، يكون الحلم أنضج وأقوى وأصدق وأعظم موافقة، وفي أوان التبرعم قبل الإثمار يكون الحلم أدنى من ذلك في قوته وفي ديمومته وفي مغزاه.

25] إذا اكتشفت لدى الحالم، حسب تفسير حلمه، سفاهة أراد الله سترها، فلا تكشفها أمام عينيه، خاصة إذا كان يكره أن يطلع عليها أحد، وأنه في وضع لا يمكنه الخروج منه، ولكن اجعله يدرك ذلك بالتلميح، فإن كان له مخرج من ذلك، ولكنه ممعن في معصية الله، موشك على معاودة الإثم، فعظه، وكن مترويًا في وعظك كما أوصى الله، وكن كتومًا في كل ما تعبّر به عن أحلام المسلمين، حافظاً لأسرارهم وهفواتهم التي لا يعترفون بها، ولا تخبر أحدًا بها سوى صاحب الشأن، وإياك أن تتفوه بها إلى شخص آخر. لا ترو أبدًا الحلم إلى أي كان، وإذا رويته فلا تسمِّ الحالم أبدًا، لا ترو حلمًا للغير، حينما ينطوي على شيء لا يُقرّه ويأباه، لأنك إن فعلت ذلك تكون قد اغتبت الشخص الذي روى لك الحلم.

26] لا تقطع برأيك في حلم قبل أن تتعرف على كيفية تفسيره وعلى أهميته وعلى مختلف طباعه، مثلما وصفنا لك ذلك سابقًا، عندئذ يستبين لك فعل الشيطان الذي يشوش الحلم ويفسده، ويدخل فيه اللبس والقشور الفارغة، فإن نقّيته من كل هذه القشور، واكتشفت ما يمكن أن يكون فيه صحيحًا مباشرًا، وموافقًا للحكمة، من أجل تفسيره، فسيكون تفسيرك صحيحًا.

27] اعلم أنه يلزمك للدخول إلى علم تفسير الأحلام ثلاثة أنواع من المعارف، لا غنى لك عنها. أولها أن تحفظ القواعد بكل وجوهها وأنواعها، وأن تعرف درجة قوتها وضعفها في الخير، كما في الشر، حتى تتعرف على وزن الألفاظ التي ستفسر بها، في مقابل وزن القواعد التي ستستعملها لكي يكون بوسعك تقدير درجة الاحتمال أو اليقين في المسائل المعروضة عليك.فإذا عُرض عليك حلم، مثلاً فإن فيه علامات تشير إلى الخير وأخرى تشير إلى الشر، فزن بنفسك هذين المجموعين من العلامات، وقدِّر قوة كل من القانونين اللذين ستتبعهما، ثم ليقع اختيارك على الأرجح والأقوى منهما. وثانيها، هو أن تؤلف معًا جميع عناصر التفسير، حتى تجعل منها جملة صحيحة مطابقة لروح التفسير، (بتمييز) المعنى القوي من المعنى الضعيف، وبإنارة كل ما فيه لبس، من رغبة، أو قلق يوسوس بهما الشيطان، أو من إغواء، على النحو الموصوف سابقًا. فإذا تيقنت، بعد ذلك، بأن هذا ليس حلمًا، وأن تفسيره لا يستوي، فلا تعره اهتمامك. وثالث هذه المعارف هو الفحص الدقيق والبحث المعمق حول المسألة المعروضة، حتى تعرفها حق المعرفة، وخذ من خارج قواعد التفسير علامات من أقوال الحالم، ومن

مختلف معاني هذه الأقوال، ومن مغزاها، بعد أن تُجملها وتدققها. تلك هي الطـريقة المثلـى لتفسير الأحلام، وهي تقتضي معرفة قواعد التفسير التي يتوصل المفسر بفضلها إلى نتائجه. وإذا بدا كل ذلك غير واف، فإن محاكاة الأنبياء والقديسين والحكماء من السلف، تقود مباشرة إلى الحقيقة، فافهم، إن شاء الله.

إذا شـئت أن تـدرك كـيف توزن ألفاظ، كما في الميزان، فخذ مثلاً هذا التفسير الذي بلغني عن ابن سيرين: قالت له امرأة، إنها رأت في الحلم رجلاً مقيدًا بقيد في رجليه، وغل في عنقه، فأجابها: يستحيل هذا، لأن القيد ثبات في الـدين والإيمان، والغل خيانة وارتداد عن الدين، ولا يجوز للمؤمن أن يـرتد. فقالـت له المرأة: والله لقد رأيت هذا الحلم، في حال من الوضوح الـشديد، وما زال أمام عيني الغل المثبت في عنقه، فوق ساجور[293]. فلما سمعهـا تنطق بكلمة ساجور، هتف: ولكن نعم . . لقد فهمت الآن ما يعني ذلـك، لأن الـساجور مـن الخشب، والخشب في الحلم كذب في الدين، بحسب تشبيه القرآن (4/63) (للمنافقين) . . ﴿كأنهم خشب مسنّدة﴾ وبهذا فقـد اجتمع الساجور والغل، وكل منهما لوحده يفسر بالكذب والخيانة والـردة، وهذان الإثنان أقوى من القيد وحده الذي لم يكن معه بينة أخرى تقـويه. حلمـك هذا يشير إلى رجل اتخذ أبًا وقبيلة ليسا أباه وقبيلته، وهو ينتمي زورًا إلى العرب. فقالت المرأة: إنا لله وإنا إليه راجعون.

28] وهكـذا فإن كل تفسير يستند إلى بينة أو اثنتين تجعلانه صادقًا، على غرار القـصة القـرآنية عن حلم فرعون (42/12) ﴿إني أرى سبع بقرات سمان يأكلـهن سـبع عجـاف . .﴾، فالبقـرات السمان هي السنون الخصبة، والبقرات العجاف هي السنون المجدبة، ثم أضيف إلى ذلك ﴿وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات﴾ وتلك هي السنون ذاتها الموجودة في تفسير البقرات والـتي (أي الـسنبلات) لم تكن سوى بينات أخرى تعزز بينات البقرات، مثلما أن الساجور بالنسبة إلى الغل، يعزز فكرة الخيانة والردة.

29] ليس هناك من علم يتصل بالحكمة إلا ويكون ضروريًا لتفسير الأحلام، بما في ذلـك علـوم الرياضة والقانون واللغة والأمثال السائرة والنظم الدينية والثقافية وسائر العلوم الأخرى، فعليك أن تأخذ في حسابك مختلف عناصر التفسير التي تقدمها لك هذه العلوم. وفي كل حال فإن ما تعرفه عن مبادئ التفسير، مثلما شرحناها لك، ينبغي أن يكون له وزن عندك أكبر مما يقوله لك الحالم، ليصرفك عنها، مهما كان جديرًا بالثقة أو كان صادقًا.

30] اعلـم أخـيرًا أنـه لا شيء قد تغير في قواعد التفسير مثلما كان يعمل بها القدماء، أما ما تغير فهو أحوال الناس فيما يخص أخلاقهم، وإيثارهم الدنيا علـى الآخـرة. لهذا فإن القاعدة التي كانت تفسّر حرص الإنسان ورغبته الموافقين لدينه الذي كان يؤثره آنذاك على دنياه، قد تبدلت مع تحول هذا

الحـــرص على الدين، لينصب على الحياة الدنيا، وعلى الثروات والأملاك، ومـــا بين انشغاله بأمور الدين، وانشغاله بالأمور المادية، فقد اختار الأخيرة مـــنها، ما عدا الأتقياء والزاهدين. ولهذا فإن أصحاب النبي كانوا يفسرون التمـــر حين يرونه في المنام بحلاوة الدين، والعسل بالقرآن، والعلم والعدل، لأن حـــلاوة كـــل ذلك كانت تشغل قلوبهم. لكن موضوع هذه الحلاوة أصبح في أيامنا لدى غالبية الناس، باستثناء أولئك الذين تحدثنا عنهم، رغد العيش وبحبوحة الحياة المادية.

إذا اتفق للكافر أن رأى حلمًا صادقًا، فإن الله يحفظه كدليل عليه. ألا ترى أن فرعون يوسف رأى في منامه سبع بقرات . . إلخ، كما جاء في القرآن، وأن حلمـــه قـــد تحقق، وأن بختنصر رأى زوال مملكته، والمحنة الكبرى التي كـــان ســـيكابدها، وأن حلمه قد تحقق، حسب تفسير الحكيم دانيال، وأن كسرى رأى زوال مملكته، ثم تحققت رؤياه؟ فخذ في اعتبارك هذه القاعدة في التفسير، واضرب أمثلة عليها، وستكون على الطريق السوي حينئذ إن شاء الله.

57/2/2] علامات الأصالة

تشير بعض تفاصيل هذه المقدمة إلى تاريخ يسبق بداية القرن الرابع/العاشر. وما يحظى بأهمية أكبر في رأينا، هو أن ابن سيرين، المفسر العظيم للأحلام، كان الوحيد الذي جاء على ذكره النص، باستثناء أرتيميدورس الأفسسي الذي سيملأ اسمه صفحات الكتابات اللاحقة لهذا التاريخ، ولاسيما الأكثر أهمية منها، والأقرب إلى زمن حنين، مترجم كتاب أرتيميدورس، أعني كتاب القادري في التعبير، الذي بدا، وكأن ابن قتيبة يعرفه عن طريق الرواية الشفهية وحسب. والواقع أن ابن قتيبة، لكي يورد أقوال أرتيميدورس، استخدم تعبير «بلغني»، أما الإسناد الوحيد الذي قدمه (رقم 11) فلا يحتوي إلا على إسنادين في المجموعة: الأصمعي (توفي عام 216 هـــ/ 831 م) وأبو المقدام (؟) أو قره بن خالد (توفي عام 150 هـــ/ 767 م).

إضافة إلى ذلك، فإن القواعد المعروضة في هذه المقدمة كانت معروفة في ممارسة هذا الفن قبل ابن قتيبة، ونحن لا نقع فيها على أي مغالطة تكشف زيف نسبتها إليه، ويكفي للاقتـــناع بـــذلك أن نتصفـــح الأحلام المنتخبة في الجزء الأول من هذا الفصل، وفوق ذلك، فإن الحلم الخاص بالقمر[294]، والذي سبب عزل عمر بن الخطاب أحد موظفيه، هـــو جابـــر (أو حابس) بن سعيد (أو سعد) الطائي ظهر في المقدمة، في شكل مكتمل وقـــريب من مصادره، كما يبدو، أكثر مما ظهر في كتاب ‹أُسْد الغابة› لابن الأثير (توفي عام 630 هـــ/ 1332 م).

وأخيرًا، فإن مؤلف هذه المقدمة، كان قد قرأ مقدمة كتاب أرتيميدورس المترجمة في النصف الأول من القرن الثالث/التاسع. وإذا لم يذكرها صراحة، فلأنه، بداية، لم يقتبس منها على نحو جلي أي شيء. وقد صاغ مقدمته بروح أخرى مختلفة كليًا. ثم لأن الترجمة العربية لتلك المقدمة كانت مشوشة وغير مفهومة في أغلبها، ومع ذلك فإن ثمة أوجه شبه، سواء في صياغة المبادئ، أو في عرض الوقائع، تشير، كما يبدو، إلى خواطر عالقة في ذهن المؤلف من كتاب أرتيميدورس. كذلك فإن مدار الاهتمام في المقدمتين كلتيهما تمثل في قواعد ستة أساس هي أشبه بأسلوب المباشرة في تفسير الأحلام. وفي حين أن الترتيب التسلسلي مختلف في كلتا المقدمتين، إلا أن عددها وحده كاشف بما يكفي[295]. إن التفسير من خلال أصل الكلمة واشتقاقها، ومن خلال معناها الحقيقي أو الخفي، ومن خلال معناها المعكوس (رقم 2، 3، 4) والاعتبار الذي ينبغي على المفسر أن يوليه للأعراف والعادات والقضايا الخاصة (رقم 4، 12، 18) وللأوقات والفصول الأربعة (رقم 7، 20، 24) وللقواعد التي ينبغي أن يسلكها المفسر (رقم 11، 24، 22، 25، 26، 27) وتطبيق الانقسام إلى جنس ونوع وطبع على مادة الحلم (رقم 15) هي كلها وقائع تظهر في مختلف فصول مقدمة أرتيميدورس (على الأخص، الفصل 3-10). ثمة بعض التفاصيل تشير إلى أن هذا التشابه لا يمكن أن يكون مجرد توافق عَقدي، سببه أن هذه الملاحظات العامة مشتركة في كل الدراسات الحلمية، أيًا كان أَصلها. وهذه بعض الأمثلة من الفصل الخامس من مقدمة أرتيميدورس حول الرمزية العامة للحلم. لقد أقام أرتيميدورس تماثلاً بين طيران-سفر، واستعاد ابن قتيبة تسويغه بالصيغة ذاتها (رقم 15) «من أجل الطيران»، كذلك فإن تقسيم الأحلام إلى خاصة ومشتركة وعالمية، كما هو معروض في الفصل الثالث من كتاب أرتيميدورس هو كما يبدو في أصل البنود (9، 10). كما أن الفئة الأخيرة التي يتحدث فيها أرتيميدورس عن موضوع الظواهر الكونية، ككسوف الشمس والقمر، هي مصدر الفكرة التي خطرت لمؤلف نصنا حول الاستشهاد بالحلم ذي المضمون الكوني، لجابر بن سعيد الطائي.

ثمة مثال أخير ورد في البند رقم (17) والذي إذا كان يصعب فهمه، فإنها تُعزى على الأرجح إلى أنه مستوحى مما قاله أرتيميدورس في نهاية الفصل الثالث[296]، حول موضوع حلم أغاممنون، على نحو خاص، وحلم القائد بوجه عام. فالتسمية: مملوك، بوصفها تسمية للعبد، استخدمت كثيرًا في كتاب أرتيميدورس المترجم إلى العربية، وإنه لذو مغزى أن مؤلفنا استخدم في البند (10) المصطلح الشائع حينذاك، ألا وهو: عبد وسيِّد.

لـيس في نيتـنا البتة المضي بالبحث بعيدًا جدًا كي نكشف في هذا النص عن كل الإشارات التي يمكن اعتبارها كخواطر عالقة في ذهن ابن قتيبة من كتاب أرتيميدورس. حـسبنا أن نشير إلى أنه إذا كان ابن قتيبة هو مؤلف الكتاب، فقد اطلع بالتأكيد على تـرجمة حنين الذي كان أكبر منه بعقدين تقريبًا والذي توفي عام (260 هـ/ 873 م)، أي: قـبل وفاة ابن قتيبة بست عشرة سنة. لقد عاش كلاهما في بغداد، غير أن ابن قتيبة المعادي للشكوكيين والفلاسفة، والمدافع المتحمس عن التقليد الإسلامي، لم يكن خليقًا أن يرى بعين الرضى الحظوة التي كان يتمتع بها حنين لدى الخليفة، والذي كان اعتناقه للإسـلام مشكوكًا به. كما أن الحرم الذي تعرض له حنين من قبل أسقفه، وقاده إلى الانـتحار بالسم كان حريًا أن يقلل من اعتباره في نظر المحافظين التقليديين في وسطه. وربمـا كـان علينا أن نفسر ابن قتيبة السلبي تجاه حنين بسبب أنه كان يرى فيه كتابًا فلـسفيًا[297]. غير أنه من الصعب جدًا في النهاية القبول بأن العالم ذا العقل الفضولي، والمطالعات الخصبة الذي كانه ابن قتيبة، قد أهمل الاطلاع على ما كان موجودًا من مادة تفـسير الأحلام، قبل أن يخوض في هذا الموضوع. ومن ذا الذي يستطيع أن يزعم بأن نصير التقليد الذي كانه ابن قتيبة، حين رأى أنه لم يكن هناك سوى مؤلِّف أرتيميدورس المترجم إلى العربية لم يسارع إلى سد مثل تلك الثغرة؟.

58/2/2] هيكل الدراسات الحلمية

أيًـا كـان الحال، في القرن الثالث/التاسع أضيف إلى الرموز الثابتة في علم التفسير العـربي الذي يختلط أصلها بأصل العرب، والتي لم يتوقف تطورها وغناها عن النمو عبر القرون، مدونة من القواعد والقوانين والطرائق، مستمدة من التقاليد الشفوية المتراكمة، نقلت خلاصة تجربة الماضي الطويلة والغنية. وستشتمل الدراسة الأنموذجية لعلم التفسير، دائمًـا، علـى جزأين يتفاوت حجمهما إلى حد بعيد: الأول هو مقدمة نظرية تعرض القـوانين العامـة وطـرائق المباشرة في التفسير، وما يطلب من المفسر، والثاني مجموعة الرموز، وقد جاءت على شكل معادلات تجمع بين الوقائع، من كل صنف وبين الرموز، تتبعها غالبًا تسويغات وأمثلة. أما التنظيم الداخلي للمادة فقد اتخذ شكل لوائح متسلسلة للكائنات والموضوعات التي يحتمل رؤيتها في الحلم[298]. ولكن مثل هذه اللوائح أظهرت خـلال الممارسة أنها صعبة الاستخدام، وهكذا، فمن الحرص على جعل الاستهداء بمثل هذه المؤلفات سهلاً وُلدت اللوائح التي صنفت فيها الموضوعات الحلمية، بحسب الترتيب

الهجائبـي، وتلــك هي المرحلة التي ازدهرت فيها مفاتيح الأحلام، أو المعاجم الموسوعية الحقيقــية للأحــلام. ومع ذلك لم يكن الاستهداء بها سهلاً على الدوام، ولما كان من الممكــن وجــود أحلام في كل الظروف والأحوال، ولا يكون الكتاب الذي سيجري الاســتهداء به في متناول اليد، في حين أن الحلم يهرب سريعًا، ويصبح موضوعه عرضة للنسيان بحيث يجازف الحالم بضياع فائدة حلمه، فقد تمخض عن هذا الهاجس نظم المادة الحلمية شعرًا على منوال كافة المواد ذات القيمة التعليمية.

كذلك فقد ظهرت دراسات أحادية لم تتناول سوى مجموعة واحدة من الموضوعات الحلمـية (في اللائحــة التي ستلي: رقم 12، 43، 56، 81، 87، 104)، وكانت رؤية نبي الإسلام في المنام وحدها موضوع دراسات خاصة، هي، بوجه عام، نتيجة تجربة صوفية (الأرقام 3، 6، 16، 21، 22، 50، 51، 54، 57، 74، 84، 111، 118، 119).

إن دراســة أدب الأحلام العربي الإسلامي الثري يتعدى نطاق هذا الفصل المخصص لعلــم التفسير العربي، وقد بدا لنا أن الإرث الجاهلي في مادة الكهانة يمكن أن يمتد، في الأكثر، حتى نهاية القرن الثالث/التاسع، وهي الفترة التي ستحتجب بعدها مكانة الوطن الطبيعــي للإســلام خلف النجاحات الظافرة للشعوبية. لهذا فقد أعطينا في هذا الفصل موقعًا مهمًا لتصورات الإسلام الأولي بالنظر إلى فقر المعطيات التي احتفظت بها مصادرنا عن الفترة ماقبل الإسلامية.

[59/2/2] محاولة لجرد كتب تفسير الأحلام

يبدأ عصر تفسير الأحلام الإسلامي في القرن الرابع/العاشر. وقد بدا لنا من المناسب والمقــنع إتمام هذا الفصل بجرد ذلك الأدب كي ندلل على اتساعه وغناه. وتعود المحاولة الأولى مــن هــذا النوع إلى عام (1856 م) وهو العام الذي ظهرت فيه مقالة ن بلاند المعــنونة[299] ‹في علم التعبير الإسلامي أو تعبير الأحلام›، يقدم فيها المؤلف لائحة تضم حوالي خمسين كتابًا حلميًا غير أنها كما قال ا فيشر[300] إن بلند لم يذكر إلا كتب تعبير فارســيــة، باســتثنــاء كتاب ‹الإشــارات› لخليل بــن شاهين. وفي عام (1891 م) وضــع و أهلــوردت[301] في (جدول مخطوطات المكتبة الملكية) في برلين، استنادًا إلى مقــدمات لكــتب منتخــبات متأخرة، لائحة تضم أربعة وستين اسمًا في هذا الميدان، ولعــناوين كتب، وأكثر من خمسة وعشرين رقمًا مخصصة لمخطوطات كتب في التفسير موجودة في محتويات مكتبة برلين.

60/2/2] محاولة جديدة

بعد أن قمنا بتحريات واسعة حول مجموعة المخطوطات الموجودة في تركية، وجدنا أن بمستطاعنا أن نضع لهذا الأدب جردًا أكثر كمالاً وأكثر تحديدًا في الغالب. وقد تناولنا هـــذه المخطوطات وقدمنا وصفًا لها على نحو مجمل، هذا صحيح، ولكن بالمعطيات التي تـــسمح للباحث بأن يقدر حالتها وعمرها، حينما يكون ذلك ممكنًا، وكذلك حجمها، ونحن لا ننوي أن نخصص موجزًا عن سيرة كل مؤلف من المؤلفين، فذاك سيقودنا بعيدًا، ولا تقـــديم وصف داخلي وخارجي للمخطوطات ما عدا المكتوبة بخط المؤلف، والنسخ الأقدم عهدًا.

ونظرًا إلى العدد الكبير لهذه المخطوطات كان من المستحيل علينا، ضمن حدود الزمن الذي أمكننا تخصيصه لهذه التحريات، في أماكن تواجدها، أن نتحقق من صحة الأسانيد ومـــن صـــفات كل مخطوطة. وهكذا فإن الجرد الذي يلي لا يحكم مسبقًا على صحة الأسمـــاء في المخطوطات، ولا على قيمتها الوثائقية. وليس عملنا هذا سوى خطوة أولى نحـــو دراسة موسعة لوضع تصنيف، لا يمكن إنجازه إلا بعد أن نتفحص ونوسع ونثبّت نهائيًا، معطيات كل عنوان في هذا الجرد، كما المعطيات التي ستضاف إليها.

وبانـــتظار ذلك، فإن هذا الجرد المرتب، لمزيد من السهولة، بحسب النظام الهجائي، يقتـــصر علـــى ذكـــر اسم المؤلف، وتاريخ وفاته، كلما أمكن ذلك، وعنوان مؤلفه أو مؤلفاته. كما جرى تحديد مواقع مخطوطات هذه المؤلفات، قدر الإمكان ووصفها على نحـــو مجمل (الحجم، الأبعاد، الخط، التاريخ، الحالة . . إلخ). أما الكتب المجهولة المؤلف فستأخذ مكانًا في نهاية الجرد، إضافة إلى بعض الكتابات باللغتين التركية والفارسية.

61/2/2] جرد لأدب الأحلام العربي

1] عـــبد الـــباري محمد بن محمد: تعبير الرؤيا. جامعة كتبخانة، دون تاريخ، 3846، 220 صفحة، خط نسخي 21، II، 20.8×13.

2] عـــبد الـــرحمن بن حسين: رؤيا حضرة عبد الرحمن بن حسين، طبيب زاه، رسالة، جامعة كتبخانة، من دون تاريخ، 6192، 14 صفحة، خط نسخي، 21 II،24.2×18.5.

3] عـــبد الـــرحمن بن محمد بن علي: درة الفنون في رؤية قرة العيون ساراي أحمد الثالث، 3167،52 صفحة، خط نسخي II 21.5×16.

4] عبدوس: بيان التعبير ذكره حاجي خليفة II 311.

5] الآمــدي، عــلاء الدين، توفي عام (762 هـ/ 1361 م): البصيرة في تعبير الرؤيا ذكره حاجي خليفة II، 56.

6] (ابــن) عربي، محي الدين (توفي عام 638 هـ/ 1240 م): المبشرات في الرؤيا، فــاتح 5322،90-93 صفحة، خط نسخي 26×18 مخطوطات أخرى عثمان يحيى: تاريخ وتصنيف أعمال ابن عربي المجلد الثاني، 394، صفحة 485 و486 سرد لأحلام رأى فيها المؤلف النبي وتحدث معه، مترجم إلى التركية ومخطوط في عام (1230هـ) (هدائي أفندي 1731) وفي عام (1308هـ) (I.S) (مكتبة بايزيد العمومية 9464، 9468). ويوجد منه مخطوطات عديدة.

7] ابــن عربشاه، عبد الوهاب بن أحمد توفي عام (1495/901) (Gal، II S.19 II، 12): كتاب التعبير، أهلوردت، رقم 4289، 13.

8] أرســطو، تعبير أرسطو، ذكره حاجي خليفة (II 312) خصص أرسطو للحلم ثــلاث دراســات: حــول الأرق، والــتكهن بالمنام، والنوم واليقظة. وقد اســتخدمها الكــندي (تــوفي عــام 253 هـ/ 870 م) في ماهيات (كتاب الفهرســت 259) علــة النوم واليقظة (فهرست: الرؤيا) في أياصوفيا 4832، 159-161 صفحة، ترجمها إلى اللاتينية جيرارد كريمون أنظر آ.ناجي "أعمال يعقوب بن إسحق الكندي الفلسلفية"[303] 1897/11.5، 12-27.

يجعــل أرسطو أصل الحلم في نشاط النفس البشرية. إنه كما يؤكد أرسطو، إدراكات حسية، وقد جرى تطوير هذه المعلومة على يد أرسطيين عرب مثل ابن رشد (توفي عام 995 هـ/ 1198 م) في كتاب الخاص والمخصوص[304].

9] ابــن الأشعث: تعبير ابن الأشعث، ذكره حاجي خليفة (II، 311) أهلوردت، رقم (44289، 28) إسماعيل بن الأشعث.

10] العطوفي، خير الدين خضر بن محمود بن عمر العطوفي المرزيفوني (توفي عام 948 هـ/ 1541 م) (Gal . s II، 639): مرآة الرؤيا، ذكره حاجي خليفة (V 481) بايزيد، ولي الدين أفندي 3402، 30 ورقة[305]، خط جميل جدًا، ورق مــصقول، صفحات العنوان مزخرفة، نص مؤطر بالذهب، النقط من ذهــب (II، 26 II) (14)×17.5(9) موضوع الكتاب محدد بوضوح على هذا النحو، بعد ذكر العنوان: "حول تفسير الحالات البدنية الكبرى، حول الــصحة وفقدها، وحول الحياة، أي حالة اليقظة ومعناها.. ذلك فن عظيم دوّنــه كــتابة خــير الــدين . . لكي يقرأه أطباء الباب العالي العثماني.. وموضوعه (دراسة) الحلم الصادق، بخصوص العلامة، التي يقدمها الحلم في موضــوع مرض البدن، وصحته وموته، أي تغلب المرض، وفي الحياة، أي الــيقظة . .. أربعة فصول تؤلف هذه الدراسة. الأول يتناول أربعة عناصر أولية، وما الذي تتكون منه، والثاني عن المعادن والنبات والحيوان، والثالث عــن الإنــسان وحالاته، والألوان وبعض الظواهر السماوية، والرابع عن الملائكة والأنبياء، وحول قراءة القرآن وحول النبي محمد.

11] العياشي: كتاب الرؤيا. في الفهرست (195) [306]

12] الأزدي، أبو محمد عبد الله بن سعيد بن أبي جمرة الأندلسي، توفي عام (975 هـ/ 1276 م) (Gal. I، 372): كتاب المرائي (الحسان)، حاجي خليفة (IV، 53، VI، 402) المستحف البريطاني (1468) (II، 2ص 669). يقول المؤلف: جمعت فيه كل الرؤى التي تثبت فضل شرح مختصر البخاري، والذي عنونته ‹بهجة الأنفس›، ولم أذكر سوى ما رأيته أنا بنفسي، أو ما رآه أولئك الذين لا أشك قط في ورعهم ولا في صدقهم، أو أولئك الذين أخبرني النبي محمد في المنام بأنهم صادقون فيما يروونه عن أنفسهم في المنام.

13] البغدادي أبو محمد هارون بن العباس، توفي عام (572 هـ/ 1176 م): التعبير المأموني، حاجي خليفة (II، 311) إسماعيل باشا . . البغدادي: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسطمبول (1364 هـ/ 1945 م) قابل كنز الرؤيا المأموني، اهلوردت رقم (4289، 37).

14] ابن بهلول، الحسن، تعبير الرؤيا على اختصار في كتاب الدلائل (حول هذه الدراسة ذات الأصل السرياني مر ذكرها في ص 225) فهرست رقم (49) نشره وترجمه ج.فورلاني إلى الفرنسية، مفتاح الرؤى السريانية، وهو يفترض أنه مترجم إلى العربية، في مجلة الشرق المسيحي مجموعة (3) مجلد (22 1920 -21، صفحة 118-144، 255-248) (ووعد بنشر كتاب مفتاح الأحلام بالسريانية الحديثة . . فهل تحقق هذا الوعد؟).

15] البهنسي، أحمد البهنسي، الشافعي، كتاب تعبير الرؤيا على التمام والكمال، ولي الدين أفندي (2301، 97 صفحة السطر 15× 10 سم) من دون ديباجة في نهاية الكتاب، ويشتمل على خمسين فصلاً وخلاصة. المقطع الأول يتناول أيام الأسبوع، والثاني، رؤية الله في المنام، والثالث، يوم القيامة والجنة، والرابع، الملائكة، والخامس، النبي، والسادس، مكة، والسابع، تغير الاسم والدين في الحلم، والثامن، رؤية الكتاب المقدس . . والخمسين، رؤية الإنسان لذاته في المنام.

16] البَكّائي، ولي الدين (المقيم في القسطنطينية)، كتاب نور الأبصار في حق الأبرار، جامعة كتبخانة (بدون تاريخ، 4193.ص 43، 96) مخطوط في عام (1171 هـ/ 1757 م)، يقول المؤلف "قسمت الكتاب إلى خمسة أقسام، يعالج الأول، رؤية النبي في المنام، ويعالج الثاني، سبب هذه الرؤية، والثالث، حول أولئك الذين رأوه في ملامح معروفة لديهم بسهولة، أو في ملامح أخرى، والرابع، لأنه المبشر في الرؤيا، والخامس رؤيا المؤمنين".

17] البكري، إبراهيم بن إسماعيل، تعبير نامة المسمى بالكشف المنير في علم التعبير (بالفارسية)، العم حسين صفحة (273-270-22 ورقة II 33×26) بخط المؤلف عام (666 هـ/ 1267 م)[307]

وللمؤلــف نفسه: الحكم والغايات في تعبير المنامات (بالعربية)، ويضم ثمانية مقــدمات في سبعين بابًا، العم حسين ص (274-277، 21 ورقة 28×17.5) بخــط المؤلــف عام (713 هـ/ 1313 م)[308] والكتاب يبدأ بــ: هذا كتاب الفقه في عبارة الرؤيا.

18] ابن بكوس إبراهيم، كتاب إبراهيم بن بكوس، في الرؤيا . . . في الفهرست (316).

19] الإمام البيهقي (أبو بكر أحمد . . بن موسى) توفي عام (458 هـ/ 1066 م) (1، 363، Gal 1، 363، 1S، 618)، كتاب الرؤيا، اهلوردت رقم (4289، 57).

20] البــسطامي، عبد الله بن خليل، جلال الدين، (غاية) العلم في رؤيا النبي في المنام، حاجي خليفة (I 364) اهلوردت رقم (4289، 64).

21] لبــسطامي، عــبد الــرحمن بن محمد، توفي عام (858 هـ/ 1454 م) مؤلف كــتابات باطنية (Gal. S II، 323، مر ذكره سابقًا)، درة النقاد في رؤيا النبي في حــال الــرقود. اهلوردت رقم (2489، 61) يمكن أن يكون المقصود هنا، مقتطفًا من عمل موسوعي، بعنوان الفوائح المسكية.

22] الــبوني، محيي الدين، أبو العباس أحمد بن علي توفي عام (622 هـ/ 1225 م)، مؤلف كتابات باطنية (Gal، 1s، 910، مر ذكره سابقًا)

تعبيري رؤيا تيرجوميسي، الحــاج محمــد، 6242، 371، ورقة مخطوط عام (1206 م) (II13، 20.5×12.5) ويمكن أن يكون المقصود هنا ترجمة تركية لمقتبس من أعمال البوني.

23] دانيال، كتاب الأصول لدانيال الحكيم، حاجي خليفة (I، 338، II، 311) اهلــوردت رقم (4289، 24) (كتاب تفسير الأحلام للنبي دانيال، للملك نبوخدنصّر، حسب الترتيب الأبجدي)[309].

24] ابــن دقاق، محمد بن أبي بكر محمود بن إبراهيم المعروف بابن الدقاق[310]، كــتاب الحكم والغايات في تعبير المنامات، رئيس الكتّاب مصطفى أفندي 449، 281 ورقــة 18.2×II13.19 كــتب في عــام (831 هـ/ 1410 م) منــسوخ عــن الأصل بتاريخ (712 هـ/ 1312 م)[311] أما تاريخ نسخة كتاب المزي السابق ففي عام (640 هـ/ 1242 م).

25] الــدار قطني، علي بن عمر، توفي عام (385 هـ/ 995 م) (Gal. s 1، 275)، كتاب الرؤيا اهلوردت رقم (4289، 56).

26] الــداري، أبوعلــي الحسين بن حسن بن إبراهيم الخليلي الداري (Gal 11,s 1039)، المنــتخب في تعبير الرؤيا. باريس 171 ورقة، نسخ عام (819)[312] الإســكندرية فــنون مكتــبة الفنون، 220 بتاريخ 1475/880، مكتبة بايزيد العمومية (3927، 315 ورقة، خط 21، II أنقرة 1s) صائب سينجر.1، 4501، 171 ورقــة، يحتوي الكتاب حسب مخطوطة باريس على فهرس من 59 بابًا،

متبوع بمقدمة تشتمل على مقتبسات واسعة من ابن قتيبة (مر ذكره سابقًا وسيذكر لاحقًا رقم 97) ومن أبي سعيد الواعظ الذي تكرر ذكره في متن الكتاب، وعلى الأخص في بدايته (سيرد ذكره لاحقًا رقم 128) وتنتهي الدراسة بـ 15 مقالة عن مقدمة القادري في التعبير للدينوري (163–171 = الدينوري مخطوطة باريس 32–45 ورقة). وهذا المنتخب مطبوع تحت اسم ابن سيرين في بولاق عام (1284 هـ/ 1876 م) وعلى هامش المجلد الأول من كتاب تأثير الأنام في تعبير المنام (سيرد ذكره، رقم 85) تحت عنوان: منتخب الكلام على (أوفى) تفسير الأحلام. وحول هذهِ الدراسة يقوم عمل: أحمد عبد الدايم حول تفسير الأحلام العربي بحسب ابن سيرين.

27] الدمياطي، جمال الدين، درة الأحلام في التعبير، منظوم شعرًا (سيرد ذكره رقم 43) يوزغاث 788، I 1–52 ورقة، خط نسخي من دون تاريخ (18×26).

28] الدينوري، عبد القادر، تعبير المنام في فهرست الكتب العربية الموجودة في دار الكتب المصرية لغاية شهر سبتمبر عام (1925 م) 176 (S.Gal II 1038).

29] الدينوري، أبو سعيد (أو سعد) نصر بن يعقوب توفي حوالي (400 هـ/ 1009 م) (Gal، I، 244، IS، 433)، كتاب عبد القادر في التعبير. تم تأليفه عام (397 هـ/ 1006 م)، وأهدي إلى الخليفة القادر بالله (381–422 هـ/ 991–1031 م). وهذا الكتاب هو الأقدم عهدًا في تفسير الأحلام العربي الذي وصلنا بكامله، على الرغم من ضخامة حجمه. وهو المرجع الأهم للدراسات اللاحقة، وقد استخدم كافة المعطيات التي وردت في كتاب الأحلام لارتميدور الأفسي القابلة للتوفيق مع وسطه[313].

والمخطوطات الموجودة لهذا الكتاب عديدة، أحصينا منها حتى الآن (29). وأقدمها عهدًا تعود إلى عام (599 هـ/ 1202 م). وقد جرت المقابلة بين المخطوطات الأصلية، وسنقدم لدى نشرها نقدًا هو قيد الإعداد، إضافة إلى المصطلحات، والوصف الشامل لهذه المخطوطات.

يحتوي الكتاب نفسه على (30) فصلاً، مقسمة إلى (1396) بابًا، وهو يبدأ بفهرس، يليه مدخل من (15) مقالاً، حول طبيعة النوم، والسلوك الذي يصدر عن الحالم، وكيفيات الحلم، وملاك الحلم، وطبيعة الحلم، وأنواع الأحلام الصحيحة، والكاذبة، ولحظات الحلم وفصوله، وتعريف التفسير، والقواعد التي يجب أن يتبعها رآوي الحلم، والمفسر، والتكهنات المستخرجة عند التفسير، والتفسير، وأيام الأسبوع، وطبقات المفسرين[314].

ترجم الكتاب إلى الفارسية تحت عنوان: كتاب الناصري في ترجمة القادري في التعبير (AS 1718، 314 ورقة، 24، II 24.5×20).

30] الدولابي، في التعبير، في فهرست ابن النديم،(235).

31] ابــن أبي الدنيــا، أبــو بكر علي (عبيد الله) بن محمد بن عبيد، توفي عام (281 هـــ/ 894 م) (Gal 1، 135 I، 247)، كتاب الحلم. فهرست ابن النديم، (186) وفي كتاب المنامات، ذكره حاجي خليفة (V، 159).

32] ابن دقماق، إبراهيم بن محمد، المصري توفي عام 809 هـ/ 1047 م) (Gal IIS،49): فرائد الفوائد (أو فوائد الفرائد) في التعبير، ذكره اهلوردت رقم (4289، 9).

33] أوقليد، تعبير أوقليدس (ذكره حاجي خليفة، II، 313).

34] الفارابي، أبو نصر بن طرخان، توفي عام 339 هـ/ 950 م) (Gal، S، 375): في ســبب المنامات، في آراء أهل المدينة الفاضلة، طباعة ونشر (Fr) (دتيرسي لــيد. عــام 1895 م) ص (47–51) معتضد ولي الرحمن "الفارابي ونظريته في الإسلام" الثقافة الإسلامية. عدد (10/1963 م) ص(137/151) ليس المقصود هنا التعبير، بل عناصر نظرية مستخدمة في المقدمات.

35] الفارســي، علي بن البيان، توفي عام (1000 هـ/ 1590 م): مملكة المنتصف ومهلكة المعتسف، اهلوردت رقم (4289، 55).

36] الفيريــابي، كتاب الرؤيا، الفهرست (316) (ورد بالاسم ذاته، مجلد II، 157، 15).

37] جابــر المغــربي، كتاب الإرشاد (في التعبير) اهلوردت رقم 4289، 26 وقد نُــسب الكتاب خطأ برأي ستينشنيدر، إلى جابر بن حيان (نهاية القرن الثاني / الــثامن) . . ومع ذلك فإن أحمد شاه زاده في الملحق على حاجي خليفة (VI 664)، هــو الذي ذكر "ابن جابر في تعبير الرؤيا" على أنه كان من بين أوسع الكــتب انتــشارًا في المغرب، وهو ما يدعو إلى التفكير بالأحرى في محمد بن جابــر المكناســي الغساني (سيرد ذكره رقم 44) على أن يكون المقصود مع ذلك الكتاب ذاته.

38] جعفــر الصادق توفي عام (148 هـ/ 765 م)، كتاب التقسيم. حاجي خليفة (VII، 1108 رقــم 4112) اهلــوردت رقم (4289، 25) أو تقسيم الرؤيا، ذكـــــره حاجـــي خليفة (II، 391) أو كتاب تعبير نامة. جامعة كتبخانة (A 4646، 336) نـــسخ عـــام (1171هـــــ) (26، II، 20×16)البداية ناقصة، والورقة الأولى هي الأخيرة في الفهرس، ذكر فيه الكرماني وابن سيرين، ويبدأ بــ: في رؤية الله تعالى والعرش.

39] الجــاحظ أبــو عــثمان، عمرو بن بحر توفي عام (255 هـ/ 808 م) ‹تعبير الجــاحظ›. حاجــي خلــيفة II، 311 رقم 356، وربما كان هنا خطأ، حيث المقصود هو كتاب تعبير حافظ بن إسحق الذي يدور عنه الحديث في مراجع كــتاب كامــل التعــبير للتفليــسي (سيرد ذكره رقم 124) –بلاند، 155، ستينشنيدر في (ZDMG، 17/1863، 220).

40] جاليــــنوس ‹تعـــبير جالينوس›، ذكره حاجي خليفة (II، 312) (عن أحوال الــــنوم). انظـــر نـــشر كيهن(1، VI ص 832–3) "الحلم وتعبيره" يعتقد جالينوس بأن الحلم يكشف عن حالة البدن، ويرتبط جزئيًا بالغذاء والزمن.

41] ابـــن غنام، أبو طاهر، يحيى بن غنام المقدسي، توفي عام (674 هــ/ 1275 م) أو(693 هـــــ/ 1294 م) (S.Gal، 9131) إن إسهام ابن غنام في علم تفسير الأحـــلام كان مزدوجًا، ففي البداية، كان، حسب علمنا، أول مؤلف عربي نظـــم الموضـــوعات الحلمية بحسب النظام الهجائي، ‹المعلّم›، أو ‹المعلّم› على حـــروف المعجـــم[315]، عمل واسع الانتشار، تحت عناوين مختلفة: النامج في تعـــبير الـــرؤيـــا[316]، أو"بـــساطة" تعبير الرؤيا[317]، أو تعبير نامه[318]، أو تعبير الأحـــلام[319]، أو تعبير المنام[320]، أو تفسير الأحلام[321]، أو، أخيرًا تفسير المنام على التمام والكمال[322].

ومـــن ثم كـــان أول مـــن دقق المادة الحلمية في ‹عروس البستان في النساء والأعـــضاء والإنـــسان›[323]. ويشتمل هذا الكتاب على (45) فصلاً، في نحو ألـــف بـــيت من الرجز. أما موضوعاته فهي مثلما يبين العنوان: المرأة (جميلة، عـــربية، غير عربية، عذراء، العجوز التي تعود شابه، الأقارب . . الخ) أعضاء الـــبدن والإنـــسان، وقد نُسب إليه قصيدة ثانية بعنوان درة الأحلام وغاية المرام، تبدو بالأحرى من شعر جمال الدين الدمياطي (مر سابقًا رقم (28)).

42] الغـــساني، محمد بن جابر المكناسي توفي عام (827 هــ/ 1424 م) (S.Gal، II، 367) ‹المـــرقاة العليا في تدبير الرؤيا›، الرباط (473) أو منظومة في التعبير، لالي 1661، 176 ورقـــة، تعليق (d.s، 15، II، 17×11) كتاب مدقق من (50) فصلاً (AS) بتاريخ (1729).

43] ابـــن جَيدان، عبـــد الله بن علـــي بن عمر بن جيدان، البصري كتب في عام (727 هــ/ 1327 م) (S.Gal، 11، 219) ‹البدر المنير في علم التعبير›، المتحف البريطاني القديم، (7733) (dl، 40) سيرد ذكره رقم (72).

44] الجزيـــري، ضـــياء الـــدين أبو الحسن، علي بن إسماعيل، أبو بكر ‹كتاب التحريـــر في علم التفسير›، كوبـــرولي، فاضل باشا، ص 285، 192 ورقة، 24×17 نسخ عام (666 هــ)[325] والكتاب مقسم إلى مقالتين تشتمل كل مـــنهما علـــى (35) بابًا. والقسم النظري (26 ورقة) حول قواعد وطرائق وأنواع وطبيعة النوم والرؤيا . . الخ. وهو يقدم فائدة حقيقية.

45] الغـــزالي، أبو حامد، محمد بن محمد توفي عام (505 هــ/ 1111 م) ‹التحبير (أو التخبير) في علم التعبير›، كبّي ساراي، دون تاريخ 2042، 219، 226 ورقة، تعليق، d.s 18×10، كيليج علي، 1326، 13، S.Gal، I، 755–57 وقد جمع مـــا تحـــويه أعمال الغزالي وأعمال معاصريه بشأن التخيل، والمزاج . . الخ. والعنوان هو ذاته عنوان مختصر أعمـــال الدينوري، الموجود في (1704 AS)

(209 ورقــة، نُــسخ عام 786 هــ. 17، II، 17.3×42.5) وبوهار (358) (نُسخ عام 808 هــ).

46] الجناعــي، ســعيد تقــي الــدين إبراهيم ‹الدرجة العليا في تفسير الرؤيا›، ستراسبورغ 4212، 1، 108 ورقة، نسخ عام (1199 هــ) الخطاط: سلطان بــن الإمــام سيف بن سلطان، (22×14) في (47) بابًا. في الخاتمة، يتحدث المؤلــف مطولاً عن الفأل، ويؤكد بأنه يضاهي الحلم، وأن العراف الذي يقرأ الفــأل يماثل مفسر الأحلام[326]، ويتحدث أيضًا عن القيافة والزجر (الصفحة 97) والطلــسمات والنارنجــية (ص 102–104) وعن التوهم، بوصفه تقنية كهانــية هندوسية (ص 104–108) وأما بصدد علم تفسير الرؤى، فلا يقدم الكتاب أي شيء ذي شأن بالقياس إلى الكتب السابقة[327].

47] الجهني، أبو عبد الله ‹أخبار المنامات›. حاجي خليفة، (I، 191).

48] الحلــبي، زين الدين، علي توفي نحو عام (600 هــ/ 1203 م)[328] ‹بغية ذوي الأحلام بأخبار من فُرّج كربه برؤية المصطفى في المنام›، ذكره حاجي خليفة، (II، 58، القاهرة، III 36) (S.Gal، II،1001، بايزيد، وهبي أفندي، 933).

49] الحلبي، محمد بن إبراهيم الحنبلي زاده توفي عام (971 هــ/ 1563 م) ‹حوز الخــيام وعــذراء ذوي الهيام في رؤية خير الأنام في اليقظة كما في المنام›، ذكره حاجي خليفة، (III، 118).

50] الحلبي، شمس الدين بن أحمد بن محمد الأظعاني الحلبي. توفي عام (807 هــ/ 1404 م) ‹تحفة الطُّلاب المستهام في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم›، ذكره حاجي خليفة،(II، 231).

51] الخلواتي، يوسف بن يعقوب، شيخ الحرم النبوي ‹تنبيه الغبي في رؤية النبي› (بالتركية). حاجي خليفة، (II، 429).

52] خلــيفة، يخشى، توفي عام (930 هــ/ 1524 م) ‹رسالة في رؤية النبي›. حاجي خلــيفة، (III، 406)، الوردت، رقم (4289، 63)، خليل أفندي (S ،V) ابن محمد.

53] الخــلال، الحــسن بــن الحسين (قبل نهاية القرن الرابع/العاشر)[329] ‹طبقة المعــبرين›، ويسمي فيه سبعة آلاف وخمس مئة مفسر للأحلام، ثم يختار منهم ســتمئة، يدون أسمائهم في كتابه المعنون ‹في تعبير الرؤيا›: «رفضت أن أطيل مؤلفــي بتكرارهم، واقتصرت على ذكر مئة من بين المشهورين منهم والذين اشــتهروا، بوجه خاص، في هذا الفن. ولقد وزعتهم على خمس عشرة طبقة، كمــثال يعبر عمن كان مهملاً، وأسقطت أسماء المفسرين الهندوس والبراهمة والنساك، بسبب عجمتهم وصعوبتهم على القارئ»[330].

وبصدد تاريخ علم تفسير الأحلام، فإن لائحة المؤلف هذه لا تقدم جديدًا، ما دام أن الغالبــية مــن هــذه الأسماء التي تتضمها، لا أحد يثبت بأنهم كانوا

مفسرين، سوى ناقلي أخبارهم، وعلى الرغم من عدم جدوى ذكرهم. فقد بدا لنا من المناسب أن نوردهم في هذا الإحصاء على سبيل التوثيق، وكمرجع لإسناداتمحتملة، وللنسبة إليهم، وسنذكرهم هنا باختصار قدر المستطاع[331]:

ا) أنبياء: إبراهيم، يعقوب، يوسف، دانيال، ذو القرنين، محمد.

ب) أصحاب النبي: أبو بكر، عمر، عثمان، علي، عبد الله بن عباس، عبد الله بن عمرو بن العاص، عبد الله بن سلام، أبو ذر الغفاري، أنس بن مالك، سلمان الفارسي، حذيفة بن اليمان، عائشة، وأختها أسماء.

ج) جيل التابعين: سعيد بن المسيب (توفي عام 94 هـ/ 712 م) الحسن البصري (توفي عام (110 هـ/ 728 م) عطاء بن أبي رباح (توفي عام 115 هـ/ 733 م) الشعبي (توفي عام 103 هـ/ 721 م) إبراهيم النخعي (توفي عام 95 هـ/713 م) الزهري (توفي عام 123 هـ/ 741 م) عمر بن عبد العزيز (توفي عام 101 هـ/ 719 م) قتادة (توفي عام 117 هـ/ 735 م) مجاهد (توفي عام 102 هـ/ 720 م) سعيد بن جبير (توفي عام 94 هـ/ 712 م) طاووس (توفي عام 106 هـ/ 724 م) ثابت البناني (توفي عام 127 هـ/ 744 م).

د) فقهاء: الأوزاعي (توفي عام 157 هـ/ 774 م) سفيان الثوري (توفي عام 161 هـ/ 776 م)الشافعي (توفي عام 204 هـ/ 820 م) أبو يوسف القاضي (توفي عام 182 م/ 798 هـ) ابن أبي ليلى (توفي عام 148 هـ/ 765 م) أحمد بن حنبل (توفي عام 241 هـ/ 855 م) إسحق بن رهويه (توفي عام 238 هـ/ 852 م) البويطي (توفي عام 231هـ/ 845 م)منصور بن المعتمر (توفي عام 132 هـ/ 749 م).

هـ) زهاد: محمد بن واسع، تميم الداري، شقيق البلخي، مالك بن دينار، سليمان التيمي، منصور بن عمار، محمد بن السماك، يحي بن معاذ، أحمد بن حرب.

و) مؤلفو كتب حلمية: محمد بن سيرين، إبراهيم بن عبد الله الكرماني، عبد الله بن مسلم القتيبي، أبو أحمد خلف بن أحمد، محمد بن حماد الرازي، الخباز، الحسن بن الحسين الخلال، أرتيميدورس اليوناني.

ز) فلاسفة: أفلاطون[332]، مهراريس، أرسطو، بطليموس[333]، يعقوب بن إسحق الكندي، أبو زيد البلخي[334].

ح) أطباء: جالينوس، هيبوقراط، بختيشوع، أهرن[335]، محمد بن زكريا الرازي.

ط) يهود: حي بن أخطاب، كعب الأشرف، موسى بن يعقوب.

ي) نصارى: المترجم حنين بن إسحق، أبو مخلد، زين الطبري.

ك) زرادشتيون: هرمان بن أدربشت، بزرجمهر بن بختبكان، أنوشروان، كشتمرد، جاماسب.

ل) عرب وثنيون: أبو جهل بن هشام، عبد الله بن أبي، نوفل بن عبد الله، عمرو بن ود، ابن الزبعري، أبو طالب، أبو العاص.

م) عـرافون: سطيح، شق، الخزرجي، عوسجة، القطامي، ابن زيان (طبعة باريس: أبو زرارة).

ن) سحرة: عبد الله بن هلال، قرط بن زبيد الابلي، عتاب بن شمر الرازي.

س) أصحاب الفراسة: صعيب بن سنان، إياس بن معاوية، جندل بن الحكم، معاوية بن كلثوم[336].

56] الخلـوتي، موسى المسباعي الحمصي توفي عام (1233 هـ/ 1817 م). ‹بيان على مرأى أستاذنا بعد انتقاله، تفسير لظهورات عمر الخلوتي في المنام على تلميذه موسى الخلوتي›، برلين 4288، 101–112 ورقة. وصف. اهلوردت.

57] الحنفي، شمس الدين، محمد (II.S.Gal، 942). ‹تبليغ المرام ببيان حقيقة رؤيته (صلعم) في اليقظة والمنام›، كتب قبل (1170 هـ) القاهرة (VI، 174).

58] الهـروي، أبو سعيد ‹كتاب المنتخب في التعبير›. ساراي، Ah III، 3147، 279 ورقة، نسخ عام (974) هـ. (21، II، 20×30.5).

59] الخطـيب، محمد بن علي بن حسين الصقلي المعروف بابن الخطيب. لخص كـتابًا بعنوان ‹الإشارات› (الأرقام 80، 102، 103) منسوب إلى الكرماني، باريس (2758).

خطيب زاده: انظر زاده.

60] الخولاني، أبو الحسن، علي بن سعيد. ‹تعبير الرؤيا›، فاتيكان 1404، 174–229 ورقـة، بـاريس (2746). تحت عنوان ‹بلوغ المرام في تعبير الرؤيا في المنام، في (58) بابًا›. توبنجن (220).

61] الخزرجـي، محمد، ‹هداية النّحرير وغاية التحرير في التعبير›. ساراي، (III Ah، 3161، 86) خط (d.s، 15، II، 18×13).

62] بـرهان الدين، ابن إبراهيم: المقصود به علي الأرجح، برهان الدين بن إبراهيم بـن بخـشيديد خليفة البوسنّوي، توفي عام (973 هـ/ 1565 م) (S.Gal، II، 665). ‹تعبير الرؤيا›، قيصرية، (558).

63] العراقـي، أبو العباس أحمد. كتاب ‹تعبير الرؤيا›. AS، 1731، 178 ورقة، 26.5×18.5، 11)، نُـسخ عـام (841 هـــ) وحسب المخطوطة، عاش الكاتب في عام (670 هـ/ 1271 م).

64] الآيـا صوفياي، خالد (ابن أبي الفرج، علي. ZDMG، 1863/17، 230). ‹مـنهج التعبير›. حاجي خليفة، (VI، 201، رقم 13226، اهلوردت رقم 4289، 31).

65] الأزنيقـي، محمد بن المولى قطب الدين زاده توفي عام (885 هـ/ 1480 م)، ‹التعـبير المنيف والتأويـل الشريف›. ونحن نعرف ثلاث نسخ، تعـود إلى فترة حياة المؤلف ذاته، سـاراي، Ah، III، 3160، 163 ورقة، تعليق عـام

(880هـ)، 18، II، 18×13.5، 3159، 211 ورقة، نسخ عام (881هـ) (19، II، 18×12.5) (وتحت عنوان: في علم التعبير بخصوص الكتاب الثاني، ورسالة في التعبير بخصوص الأول) برلين (4275) نسخ عام (881هـ) المخطوطة. (AS، 1733) (151 ورقة، تعليق، 21، II، 18×13) بتاريخ (883هـ) وصفحة العنوان ناقصة. واسم المؤلف موجود في نهاية الفهرس (الورقة2) والدراسة معروفة بعنوان: تعبير نامة. برلين (4247). هودي (397) في علم التعبير على وجه التحبير. اورغوب، تحسين آغا، ك (966) نسخ عام (1041هـ) (منسوخ عن الأصل) (22×15) كتاب السحورية (وكتاب التعبير) ساراي، Ah، III، 3163، 324 ورقة، تعليق (d.s، 17، II، 18×12) كتاب التعبيرات[337] (255) ورقة، نسخ عام (1057، 17، 11، 12×14.5) مقروض من الديدان. الخطاط: خليل بن إبراهيم الواعظ، في قيصرية.

لقد كانت نية المؤلف «تأليف كتاب عن تفسير الأحلام أن يكشف للعامة من الناس التعبير الآفاقي (أي: الخارجي) لما رأوه في أحلامهم، وللسالكين (الصوفيين) التفسير الداخلي (التأويل الأنفسي) لما رأوه خلال تجاربهم (واقعاقم)، لأن المؤلف لم يجد كتابًا يجمع التفسيرين كليهما . .». غير أن الكتاب، في الواقع، ليس سوى تجميع، وجزؤه الأعظم جاء من الدينوري، ولاسيما نهاية الكتاب. وهو مقسم إلى مدخل يشتمل على ملاحظات تمهيدية موزعة على أبواب، وثلاثة مقاصد، الأول منها مقسم إلى (21) صنفًا، وأخيرًا، خلاصة مقسمة إلى أربعة أبواب.

الكندي، يعقوب بن إسحق توفي عام (260 هـ/ 873 م)

66] علة النوم والرؤيا (الفهرست، 259 قفطي، رقم 143، ابن أبي أصيبعة، رقم 194) أو في ماهية النوم والرؤيا. وعلى النقيض مما قلناه عن "المراجع الشرقية" (1959/2، 154) رقم (25) فإن هذا الكتاب الصغير ليس مختصرًا لكتاب النوم والسيقظة لأرسطو، ولكنه دراسة أصيلة للكندي، استخدم فيها كتب أرسطو الثلاثة عن الأحلام: كتاب النوم واليقظة (تريكوت، 76–93، ر. مونييه) وكتاب الأحلام (تريكوت 94–110، مونييه 77–87) وكتاب الكهانة بالأحلام (تريكوت. 111–118 مونييه، 88–93) مترجم إلى اللاتينية على يد جيرارد دوكريمون (ذكر سابقًا رقم 8). ونحن نجده في عدة ملفات لاتينية تشتمل على أعمال أرسطو (ج لاكومب، ا روما، 1939، II، كامبريدج، 1955، فهرس II، 1286) تحتوي النسخة اللاتينية على عناصر من الأفلاطونية الجديدة تعود على الأرجح إلى أن المؤلف كان يعرف كتاب الأحلام لسينيسيوس (الأعمال الكاملة طباعة باريس 16/2). يوناني، لاتيني ص (132–158) ترجمة هـ. دراون. أعمال سينيسيوس. باريس (1878 م) ص (346–376) ونحن نجد فيه أفلاطون، إلى جانب أرسطوا ص (18) من طبعة ناجي II،

5، فونـــسنر 1897، 12–27). وأيـــضًا، عبد الهادي أبوريده: رسائل الكندي الفلسفية I، القاهرة، (1939–1950 م. 292–311).

الكرمـــاني، أبو إسحق إبراهيم بن عبد الله، الذي عاش في خلافة المهـــدي (158–169/775–785).

67] دســـتور في التعـــبير أو كتاب التعبير (في الفهرست، 316، 126، وحاجي خلـــيفة، 1، 307، رقم 760، III، 222، رقم 5071، V، 63، رقم 9979، VII، 1018، رقـــم 7525). وهـــذا الكتاب كان موجودًا بالفعل قبل عام (328 هـــــ/ 940 م)، تاريخ وفاة أبي بكر الأنباري الذي عرفه[338]، ويحتل الكرماني الموقع الثاني بين مؤلفي الكتابات الحلمية، بعد ابن سيرين[339]، في حـــين أنـــه في الواقع كان جديرًا بأن يكون أول من حرر دراسة حلمية. ومـــؤلفه لم يصل إلينا، ولكنه كما يبدو كان في أساس العديد من الكتابات اللاحقة (سابقًا رقم 59، وعلى الأخص رقم 103).

الكرماني، علاء، الذي عاش في ظل بيازيد الثاني (886–918/1481–1512).

68] لوامع تنوير المقام في قوامع تعبير المنام (رسالة) AS، O، 3025،22 ورقة، II، II، 17×10. تعلـــيق جميل جدًا مكتوب للسلطان بيازيد الفاتح (أيضًا مكتبة الفـــاتح 5377، 3، 98–136 ورقـــة، خط فارسي جميل جدًا، II، 17×10) الكاتب هو علي بن فتح الله المعداني الآيا صوفياي المعروف باسم صابر[340]. وهـــذا الكتاب صغير الحجم ذو طابع تأملي وفلسفي يتناول النفس، وطبيعة الرؤيا، والنوم . . الخ.

الكوفي، أحمد بن محمد

69] كتاب الرؤيا، ياقوت، إرشاد، (II، 32).

ابن محمود، حسين، المدعو بيان خليل (توفي عام 1169).

70] أصول الرؤيا، حاجي خليفة (VI، 530) (ملحق أحمد حنيف زاده).

المنطقي، أبو سليمان (بن طاهر) المنطقي السجستاني، توفي عام (378 هـــ/ 980 م) أحد أساتذة أبي حيّان التوحيدي (Gal، 1، 435).

71] كـــتاب، أبي ســـليمان المنطقي في الإنذارات النومية، في الفهرست (316)، دراسة حول مراتب قوى الإنسان، وطريقة تلقي النبوءات في الحلم.

المقدسي، أبو الفرج شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن توفي عام (697 هـــ/ 1298 م).

72] الـــبدر المنير في علم التعبير، ساراي، بدون تاريخ، 3168، 172 صفحة، نسخ عـــام 741هـــــ، V، II، 25×17,5، سوروم 3105، 271 ورقة، مخطوط في

دمشق عام 800(؟) حسب الخط الأصلي، والواقع أن هذا التاريخ غير مؤكد لأن زاويـــة الصفحة التي تحمل التاريخ مهترئة كليًا، ولم يبق سوى كلمة ثمان، مـــن جهة أخرى، فإن العنوان كان ناقصًا، وقد أضيف على صفحة الغلاف الواقـــية، بـــيد أخرى متأخرة، بحسب حاجي خليفة،(II، 29، رقم 1732) إضـــافةً إلى ذلـــك فـــإن الصفحة الأولى مكتوبة بيد مختلفة، بتعليق فارسي. مخطـــوطات أخرى: بيروت، (الكلية الشرقية، 265، رقم 573) حيث ينقص فـــصلان مـــن الـــ(16) فصلاً الذي يحتويه، دمشق، ظاهرية، (7636، 67 ورقة)، (انظر ما سبق رقم 45).

المقدســـي، محمد بن أبي الفتح بن داود بن محمد توفي نحو عام (890 هـــ/ 1485 م).

73] نشر العبير في التعبير. الوردت، رقم (4289، 12).

المرصفي، علي بن خليل توفي عام (900 هـــ/ 1542 م) (S.Gal، II، 460).

74] هداية المشتاق الهيّام إلى رؤية النبي عليه السلام، الوردت، رقم (4289، 62).

المسيحي، أبو سهل، عيسى بن يحيى المسيحي الفيلسوف توفي عام (401 هـــ/ 1010 م).

75] كفايـــة في تعبير الرؤيا، حاجي خليفة، (II، 312، V، 220. اهلوردت رقم 4289، 18، lb، 1) (تعبير الرؤيا).

الموصلي، أبو الفضل إسماعيل (S.Gal، II، 1040).

76] الكتاب المنير المحكم في صناعة التعبير، باريس (4747).

الموصـــلي أبـــو الحـــسن بن الحسين بن القاسم بن منصور بن شيخ العونية الموصلي المدرس الشافعي (S.Gal، II، 1039).

77] عَـــرف العـــبير في عُـــرف التعبير، الإسكندريـــة، فـــون، (43) دمشق، ظاهرية (7774، 92 ورقة) (مجهول المؤلف).

المصري، خليل

78] المفـــسر الشرقي للأحلام منذ آدم وحتى أيامنا. مصنف شامل لكل التقاليد الـــشرقية حول الأحلام منذ آدم وحتى أيامنا، مسبوق بمختصر تاريخي عن علـــم الـــرؤى، وبملاحظـــات مـــن كل نوع، وبألفاظ عربية يستخدمها المـــشرقيون، مجمـــوع في شكل هجائي على يد خليل المصري، باريس، ي دانتـــر، مكتبة المجتمع لأهل الأدب (1878، XXVIII–422) (Bn، باريس، 18، R، 1486).

المصري، حسن، المعروف باسم الكتّابي (أو كِتابي)

179 إرشاد الإخوان لتعبير الرؤيا عن سيد ولد عدنان، ساراي، كوجوس، (26) ورقة، نسخ عام(1208هـ. 27×17) [341].

المزّي، عبد الله بن سليمان بن حازم

180 كـتـاب الإشـارة في علم العبارة، مختصر لكتاب: عمد (برلين: عمدة) التحريـر في علـم التعـبير للمؤلف نفسه (ساراي، 16 ورقة، برلين ورقة مزدوجـة) سـاراي، (أحمـد الثالث، 3166، 73) ورقـة، منسوخ عام (640 هـ/ 1242 م) (25، II، 25×17,5) برلين (4280) (مجهول المؤلف) (120) ورقة منسوخ عام (1200هـ).

المعافيري، أبو الحسن علي بن أبي السكن المعافيري المفسر

181 أرجـوزة في تعبير الرؤيا على صفة خلق الإنسان. حاجي خليفة، (1، 245، كوبروللو1202، 18ورقة)، خط جميل عام 911 (أو921) هـ، 1311، 17.8 ×13.5، ساراي، Ah، III، 316 (في المجموعة 163، منسوخ عام 920هـ، 7 –12، II، 18×13.5).

المفجَّع، أبو عبد الله

182 كتاب الحلم والرؤيا. الفهرست (83).

ابـن المقري، أبو عبد الله الحسين بن محمد المعروف بابن المقـري توفـي عام (523 هـ/ 1128 م) [342].

183 تعـبير الـرؤيا. حاجي خليفة، (II، 312). إسماعيل باشا البغدادي: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إستنابول (1364/1945، 1، 295).

المتشاقري، يوسف بن موسى بن سليمان الجذامي، توفي نحو عام (750 هـ/ 1349 م).

184 حقائق بركات المنام في مرآة المصطفى خير الأنام. اهلوردت، رقم (4289، 60).

النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل، توفي عام (1143 هـ/1731م) (Gal، II، 345، IIS، 473).

185 تـأثير الأنام في تعبير المنام، كتاب منتخبات ضخم في تفسير الأحلام، تمت كتابته في عام (1096 هـ/ 1684 م) واسع الانتشار، ومطبوع عدة مرات، في مصر منذ عام (1275 هـ/ 1858 م) (Gal، وسركيس 1832–34) على هـامش طـبعة عام (1294 هـ/ 1877 م) (في مجلدين)، وقد أُدرج كتاب منتخب الكلام (مر سابقًا رقم 27) وعلى هامش طبعة (1302هـ/1884م) أدرج، في المجلـد الأول كـتاب منـتخب الكلام، وفي المجلد الثاني كتاب الإشارات في علم العبارات لابن شاهين (سيرد ذكره رقم 102) وقد ترجم

الكـــتاب إلى التركية على يد سليمان حسبي، مجلد (1، إسطمبول 1306/ 1888، 779) (مكتـــبة بايـــزيد العمومية 3929). والنسخة الأكثر قربًا من زمـــن الكاتب بين النسخ التي رأيناها هي نسخة أسعد أفندي، 1834، 331 ورقة، تعليق عام (1147 هـــ/ 1734 م، 25، 11، 21×16)، الخطاط: علي العجلوني[343]. طبع بالانكليزية: بإعداد ب. ليتل بالتعاون مع ح. ي. فون غرونباوم.

في خاتمة الكتاب (طباعة بولاق 1294 هـــ/ 1877 م، II، 299–300) يقول الكاتب إنه "قرأ كل الكتب الكبيرة في هذا المجال[344] واستمد منها سائر مادة كـــتابه، دون أن يسقط من مراجعه إلا ما كان غريبًا وغير معروف ويضيف: "ولهـــذا غـــدا كـــتابي تجميعًا لكل ما هو موجود في الكتب المعروفة، بإيجاز وســـهولة في الاستعمال. ولم أضف شيئًا من عندي على ما اقتبسته من هذه الكـــتب ما عدا بعض الإضافات أو التفسيرات، في موضع أو موضعين، دون أن يفـــوتني التنويه عنها، وكل ما تبقى جاء من الكتب المذكورة.." يضم هذا الكـــتاب، مثله مثل مراجعه، مدخلاً يشتمل على الملاحظات العامة، ومن ثم فإن الموضوعات الحلمية منظمة حسب الترتيب الأبجدي.

وللكاتب نفسه شعر أحلامي بعنوان:

86] (نفحات) العبير في التعبير، جامعة كتبخانة، في عام (1995 م، 110 صفحات. خـــط نـــسخي، 14، 11، 21.5×15.5، 6295، 9 ملف، خط نسخي، دون تـــاريخ 19.5×14، القاهـــرة، 1، 177، الإســـكندرية، فنون، 42، 1، 161، ستـــراســـبورغ 4313، وقـــد جرى التعليق على الكتاب تحت عنوان: النفح العطير بقلم عبد الله بن عبـــد الرحمن بن عبد الله، بن أحمد الحنبلي عام (1212 هـــ/ 1788 م) القاهرة، 1، 178 (S.Gal، II، 473، رقم 28).

نيازي، محمد المصري توفي عام 1105/1694 (S.Gal، II، 662)

87] تعـــبير نامه، الحاج محمود أفندي، 2443، 6، 27–28 ورقة، خط (نسخي، دون تـــاريخ 15 II، 22×15.5) الكـــتاب أيـــضًا، (62–63) ورقة، خط نـــسخي، دون تـــاريخ 19 II، 24.1×17.2) وأيضًا، (3364، 10) ملّة، رشـــيد أفـــندي، (438، 15، 217–218 ورقة، خط نسخي، دون تاريخ) وهي الرؤيا التي رآها في برسة عام 1075 هـــ/ 1664 م).

ابن نظام الملك، إسماعيل

88] تعـــبير سلطاني (بالفارسية). كتبه عام (763 هـــ/ 1361 م) لأبي الفوارس شـــاه شجاع مظفري (760–786/1358–1384) AS 1728، 260 ورقة، تعلـــيق (دون تاريخ، 21 II، 26×17.5، فاتح 3651، 177 ورقة)، تعليق عام (882 هـــ)(15 II) مع حواشي على الهوامش، فاتح (3652، نموذج 2،

طهـــران. Cat) محمد تقي دانش بيزه، (1905/1323هـــ، 202، رقم 141) والموضوعات الحلمية مرتبة على الترتيب الأبجدي.

أفلاطون

89] تعبير أفلاطون، حاجي خليفة، (II، 312)[345].

بورفير

90] كتاب النوم واليقظة لفرفوريوس–ذكر في الفهرست (316)[346].

بطليموس

91] تعبير بطليموس، حاجي خليفة، (II، 313) [347].

القلـــيوبي، شـــهاب الـــدين أحمد بن سلامة، توفي عام (1069 /165) مؤلف دراسات طبية وحكايات طرائفية (Gal، II، 364، S، 11، 492).

92] تعـــبير المنامات، القاهرة، نُسخ عام (1144 هـــ/ 1731 م) باريس (2754) (فادا، فهرس 646).

القيرواني، ابن أبي طالب.

93] الممـــتع، ذكره ابن خلدون (III، 121/86) الذي نسب إليه عدة كتابات حلمية[348].

القناوي، شيث بن إبراهيم، توفي عام (599 هـــ/ 1202 م).

94] الإشارة في تسهيل العبارة، اهلوردت، رقم (4289، 4).

القرشي، أبو الحسن القرشي الشاذلي.

95] منامات، ذكره حاجي خليفة (VI، 158) جمع فيه أحلام المشايخ (الصوفيين).

القرطبي، أبو عبد الله القرطبي المالكي، توفي عام (416 هـــ/ 1025 م).

96] البشرى في تعبير الرؤيا، حاجي خليفة، (II، 55) اهلوردت، رقم (4289، 3).

ابن قتيبة، أبو محمد، عبد الله بن مسلم توفي عام (276 هـــ/ 889 م) (Gal، 1، S،1، 184).

97] كتاب تعبير الرؤيا، ورد في الفهرست (316[349]، أنقرة، صائب سنجر، 1، 4501، 180–217ورقـــة)، النـــسخ قديم جدًا، (25×17) النهاية ناقصة، ولكن المرجح أن الناقص ليس أكثر من ورقة أو اثنتين، المقطع الأخير (رقم 24) عـــنوانه: بـــاب أدب الـــرؤيا، وهو مسبوق بدراسة مجهولة المؤلف، مقدمتها النظرية طويلة إلى حد كبير[350].

ابن راشد، محمد بن عبد الله بن راشد البكري الأقفاصي (أوالقفصي) توفي عام (736 هـ/ 1335 م-36) وهو معاصر لابن خلدون[351].

98] كتاب المرتبة العليا في تعبير الرؤيا الذي استعار منه السالمي الفصل (49 و50) لكتابه الإشارة (مخطوطة برلين 4271، النسخة 4، 119 و120 ورقة، مخطوطة آلجير، 1544، بعنوان: الدر الثمين في علم التفسير، لابن راشد القفصي (Gal، S، 1، 1041).

ابن رسول، عمر بن علي.

99] الإشارة في فتيا العبارة، ساراي، (Ah، III، 3179، 156 ورقة، خط، d.s، 29، 11، 30×20.5) (مجهول المؤلف) برلين 4278، 242 ورقة، منسوخ عام (115 هـ/ 1737 م). بعد مقدمة طويلة حول طبيعة الأحلام وحول مختلف طرائق التفسير، رتبت مادة الكتاب بحسب الترتيب الأبجدي.

الرازي، أبو بكر، محمد بن زكريا توفي عام (313 هـ/ 925 م) (Gal، I، 233، S، I، 417).

100] كتاب في الفرق بين الرؤيا المنذرة وبين سائر ضروب الرؤيا، في الفهرست (299).

ابن الشاه الظاهري

101] كتاب الرؤيا، في الفهرست، (135).

ابن شاهين، غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري، توفي عام (872 هـ 1468 م) (Gal، II، 135، S، II، 165، سركيس، 133، الزركلي أعلام، III، 367).

102] كتاب الإشارات في علم العبارات. المخطوطات الباقية لهذا الكتاب عديدة جدًا[352] وقد نشر على هامش كتاب تعطير الأنام للنابلسي (انظر سابقًا رقم 85) والكتاب مقسم إلى قسمين، يحتوي كل منهما على (40) فصلاً. وقد سلك المؤلف خطة السالمي نفسها. (انظر لاحقًا رقم 103) وذكره بين مصادره[353]، وفوق الخمسين مقطعًا للسالمي نفسها أضاف ابن شاهين ثلاثين.
في المقدمة يقول المؤلف إنه نشر مختصرًا بعنوان: الكوكب المنير في أصول التعبير معروف من حاجي خليفة. (V، 264، رقم 10980، اهلوردت رقم 4289، II)[354].

السالمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عمر الذي عاش حوالي (800 هـ/ 1397 م).

103] الإشـــارة إلى علـــم العبارة[355]، في (50) فصلاً، يعتبره ابن خلدون من بين كتب التعبير الأجزل نفعًا والأشد تركيزًا[356]، يقول المؤلف بأنه اعتمد على كـــتاب أبي إسحق الكرماني (مر ذكره رقم 67) وأنه أضاف إليه معطيات جديـــدة، والكـــتاب يحمل أحيانًا اسم ابن سيرين (باريس 1094 و2744، برلين 4270)[357] وهو كتاب واسع الانتشار[358]، ولكنه أقل انتشارًا بكثير مـــن كـــتاب ابن سيرين الذي لدى قراءته (سابقًا رقم 102) فإنه يحجب كتاب السالمي كما يبدو.

أبـــو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي (أو المقدسي) توفي عام (665 هـــ/ 1267 م) (Gal، 1، 317، S، 1، 550)

104] ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري، اهلوردت، رقم (4289، 54).

ابن شامويه، محمد

105] كـــتاب الوجيز. ذكره حاجي خليفة (VI، 426، رقم 14186) (الذي يقرأ اسمه شاهويه ZDMG 17/1863، 230، بلاند 155).

الـــشامي، علاء الدين (بن صدقة). توفي عام (975 هـــ/ 1567 م) (Gal، 51، 464، 4)

106] رسالة في تفسير قوله سبحانه وتعالى: ومن آياته منامكم بالليل (السورة 39 /23). ذكره حاجي خليفة، (111، 381).

السرخـــسي. أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان بن الطيب، تلميذ الكندي، توفي عام (286 هـــ/ 898 م) (Gal، S 1، 375)

107] كتاب النوم والرؤيا، ذكره حاجي خليفة، (V، 166) مر سابقًا رقم (8 و90)[359].

ابن السراج، محمد بن إبراهيم بن عبد الله الطليطلي. توفي عام (735 هـــ/ 1334 م)

108] كتاب في النيات والرؤيا (اهلوردت، رقم 4289، 7).

السُّودي، محمد علي توفي عام (932 هـــ/ 1525 م) (Gal، 11، 407، S 11، 505) قراءة السُّودي غير صحيحة. ياقوت (III، 183).

109] الـــذخيرة وكـــشف التوقع (AS: التوقيع، حاجي خليفة، III 332: البراقع) لأهـــل البـــصيرة في تأويـــل الأحلام في الليالي والأيام. كتاب تجميع لأعمال ســـابقة. ساراي، (Ah، III، 3177، 150) ورقة، نُسخ عام (995هـــ) (23، II، 30.5×21) (مجهـــول المؤلـــف) (AS 1789، حميدية 691، Br، المتحف البريطاني (ريو) 830، باريس 2755، غوتا، بيرتش 1312، القاهرة IV، 177،

كتاب مجهول المؤلف في المتحف البريطاني، وفي باريس وغوتا، منسوب إلى أبي الفضل جعفر بن حسين الموسوي في القاهرة وإلى ابن سيرين في ميلان (F،N، D، 519. بلانـد 155، سيتنـشنيدر في ZDMG 1663/17، 230. وهـناك مقتبس من هذا العمل بعنوان: كتاب الأحلام مأخوذ من الذخيرة، موجود في الفاتيكان (1083، 16، 66–96 ورقة، بتاريخ 117هـ).

الصيمري، أبو العنبر، محمد بن إسحق، توفي عام 888/275 (Gal، S، 1، 356)

110] كتاب تفسير الرؤيا، في الفهرست، (152).

الـصديقي، مصطفى بن كمال الدين بن محي الدين، توفي عام (1162 هـ/ 1749 م) (Gal، II، 349، II S، 477)

111] الـدرر المنتشرات من الحضرات العندية في غرر المبشرات بالذات العبدية المحمديـة (جامعة كتبخانة، A 6268، 18 ورقة[360]، خط نسخي من دون تاريخ، 15، II، 16×21.5) بعد مقدمة حول طبيعة الأحلام، يروي المؤلف بأنه رأى النبي في الحلم عدة مرات. وآخر مرة كانت في (15) جمادى الثاني عام (1149 هـ) كما أنه رأى الله في الحلم (الصفحة 17–18).

السجستاني، أبو العباس أحمد بن خلف بن أحمد[361]

112] تحفـة الملوك، ساراي، (أحمد الثالث، 111، 3158، 75ورقة)، تعليق في عام (781هـ) (21×12.5)، جامعة كتبخانة، (A 4437، 57 ورقة)، نسخ عام (883هـ) (19، II، 13×17.5) تحت عنوان كتاب تعبير أصول الرؤيا[362]. وترجم إلى التركية تحت اسم ابن سيرين.

السلقاني، عمر بن خليل بن علي. القرن السابع عشر (Gal، II S، 494)

113] الإعلام في تفسير الأحلام، باريس (2748، 145 ورقة).

ابـن سـينا، أبوعلي بن عبد الله توفي عام (428 هـ/ 1037 م) (Gal، 1، 453، 1 S، 812)

114] رسالة في التعبير أو كتاب متعلق بالرؤيا والتعبير (أسعد أفندي، 3774، 6، 43–85 صفحة، تعليق عام 973هـ، 23، II، 19×10) وكان في عداد مجموعة من (12) رسـالة لموضوعات، ولمؤلفين آخرين مختلفين، يحتوي على (130) فصلاً، وهـو كتاب نظري وعملي في آن واحد معًا، مخطوطة طهران، ذات مضمون مخـتلف منسوبة إليه تحت عنوان «تفسير الرؤيا المنسوب لابن سينا» (فهرست، محمد، تقي الدين "دانش بيزوه"، رقم 140) وتضم 11 بابًا[363].

ابن شيرويه، بن شهردار، أبو شجاع. توفي عام (509 هـ/ 1115 م)(Gal، 1، 344، 1 S، 586)

115] في تعبير الرؤيا (ويستنفلد "الكتاب العرب وكتاباقم" غوتينغين 1882، 75، رقم 225).

الشيرازي، عبد الرحمن بن نصر، الذي عاش كطبيب وكتب لصلاح الدين الأيـــوبي (تـــوفي عام 589 هـــ/ 1193 م) (Gal، S1، 832) تبدو لنا قراءة الشيرازي له مغلوطة[364]

116] كـــتاب في تأويـــل الأحـــلام، جامعة كتبخانة، (2963A، 47 ورقة، خط، نسخي، دون تاريخ 21، II، 14.5×20.5) مخطوطة ميونيخ (879) بعنوان خلاصـــة الكلام في تأويل الأحلام، وعن هذه المخطوطة، قام فاتييه بترجمة هذا الكتاب، (عبد الرحمن بن نصر مفسر الأحلام المسلم، أو مذهب تفسير الأحلام لدى العرب) باريس، توماس جوللي (1664، 240 صفحة)، باريس BN، R16، 5956[356] وفـــيه نجد ذكر لابن سيرين وجعفر الصادق (توفي عام 148 هـــ/ 765 م).

ابن سيرين، محمد، توفي عام (110 هـــ/ 728 م) (Gal، S 1، 102)

117] مثلما رأينا سابقًا فإن ابن سيرين المعتبر كأب لعلم تفسير الأحلام العربي، لم يتـــرك مـــن بعده كتابًا له. ولكن بحسب كلام ابن خلدون (جرى تدوين القـــواعد التي كان يطبقها في التفسير، والتي انتقلت عبر الناس حتى وقتنا هذا)[366] ومع ذلك فقد نسبت إليه عناوين مختلفة، مثل: تعبير الرؤيا، طبع عـــدة مـــرات في مصر[367]. ويوجد منه مخطوطات عديدة[368]، ومنتخب الكلام في تعبير الأحلام (ذكر سابقًا رقم 27) وتفسير الأحلام (أو المنام أو المـــنامات)[369]، وكتاب اللؤلؤ في تعبير المنام[370]، وكتاب التنوير في رؤيا التعـــبير[371]، وكـــتاب الجوامع[372] . . الخ، ويوجد لهذه الكتب ترجمات إلى التـــركية[373] وإلى الفارسية[374] وكذلك إلى اليونانية وإلى اللاتينية[375]. وثمة أمـــر مـــؤكد، هو أن كل هذه الكتب غير متشابهة، ونحن على قناعة بأن دراســـات مقارنـــة ومعمقة، لا بد أن تفضي إلى معرفة هوية مختلف جامعي هذه الكتب.

الـــسهيلي، أبو القاسم (عبد الرحمن بن عبد الله) توفي عام (581 هـــ/ 1285 م) (Gal، 11، 733)

118] رؤيـــة الله ورؤية النبي في المنام، ذكره حاجي خليفة، (V، 505، اهلوردت، رقم 4289، 53)

الـــسيوطي، أبو الفضل بن أبي بكر جلال الدين توفي عام (911 هـ/ 1505 م) (Gal، 11، 143، S 11، 178)

119] تنويـــر الحلك في إمكان رؤيا النبي والملك. برهان على رؤية النبي والملائكة في المنام مثلما في اليقظة، (باريس 4659، برلين 4276، 4277) [376].

120] وكذلك، فتوى (في التعبير) برلين (2761).121] وكذلك، الورد الوريد في تقييد الشوارد (برلين 4279، 128) وتتوافق مقدمة هذا الكتاب المنسوبة إلى الـــسيوطي مـــع نـــوع "خواص من القرآن، في حين أن الأمر هنا يدور في الواقـــع حـــول دراسة حلمية"[377]. وقد عاش المؤلف بعد السيوطي الذين كان المؤلف يرجع إليه غالبًا.

الـــثعالبي، أبو زيد، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف . . الجزائري، توفي عام (873 هـــ/ 1468 م) (Gal، II، 249، 11 S، 351)

122] رؤيا، رؤية النبي، فاتيكان (370، 31 ورقة). ورؤى أخرى، باريس (1546، 7) (Gal وليفي ديللا فيدا).

الطلوي، ولي الدين محمد بن أحمد، توفي عام (1014 هـــ/ 1605 م) (Gal، 11، 273، 11 S، 384)

123) كتاب ما في الليل من عظيم النيل (AS، 2003، 32 ورقة، خط جميل وكبير ds، 11 v، 21×15.5) تأملات حول النوم والأحلام.

التفليسي، أبو الفضل حبيش (أو حسين) بن إبراهيم بن محمد توفي نحو عام (600 هـــ/ 1203 م) مؤلف كتب طبية (Gal، 1 S، 893)

124] كامـــل التعبير (بالفارسية) مهدى إلى ملك الروم أبو الفتح قيزيل أرسلان، بـــن مسعود بن نصير (569-588-1173-1192).. والكاتب يحصي حوالي ثلاثـــين دراســـة، قال إنه استعملها، وهذا العمل، بالنتيجة، عمل تجميعي يحـــتوي علـــى مقدمـــة مـــن (15) فصلاً يليها ستون فصلاً آخر، رتبت الموضوعات الحلمية فيه حسب الترتيب الهجائي[378] وقد ترجم الكتاب إلى التـــركية الـــشرقية علـــى يد مير أعظم شاه مسكين[379]، وإلى التركية العثمانـــية[380]، وطغى ضمن الإطار الفارسي والتركي على الكتب العربية المـــشهورة، ويوجد منه العديد من المخطوطات الشواهد[381]، كما أنه قد طبع[382].

الترمذي، عبد الرحمن بن عيسى

125] روضـــة المسك والعبير في منهاج التعبير، منظومًا، ساراي، دوان كوشكو (1771، 120 ورقة)، نسخ عام (748هـــ) الناسخ هو: أحمد بن أبي طالب، ساراي، (21، 11، 24×18).

أبو عبيد، توفي نحو(210 هـــ/ 825 م) (Gal، 1، 103، 1 S، 162)

126] كتاب الأحلام، في الفهرست (54)

العمري، شمس الدين محمد

127] كشف العلاّم في تفسير المنام، جامعة كتبخانة، (A 3214، 102 ورقة)، خط، (نسخي، دون تاريخ 13، II، 19.5×28.5).

الــواعظ، الحركوشي أبو سعيد عبد الملك بن عثمان، توفي عام (406 هــ/ 1015) (Gal، 1 S، 361)

128] البشارة والنذارة في تعبير الرؤيا وهو كتاب شديد الأهمية استخدم كمرجع في الدراسات اللاحقة، وهو يتألف من 60 فصلاً مسبوقة بمقدمة. وفي هذه المقدمة يقول المؤلف: "لا شيء في كتابي لم يجرب سابقًا". أما مصادره فهي: "صــحائف إبراهيم وكتب دانيال، وتعاليم سعيد بن المسيب وابن سيرين، والفائق الذي هو مختصر أبي الحسن، علي بن أبي طالب". وعلى الرغم من أنــه كان معاصرًا للدينوري فأنه لم يعرف أعماله كما يبدو. ثمة نسخ كثيرة من كتابه[383]، وحسب حاجي خليفة، (V، 62 رقم 9979) فإن تاج الدين، عبد الوهاب بن أحمد بن عربشاه الدمشقي (توفي عام 901 هــ/ 1495 م) كتب قصيدة من حوالي أربعة آلاف بيت مستوحاة من هذا الكتاب.

ابن الوردي، أبو حفص بن المظفر زين الدين (توفي عام 746 هــ/ 1349 م) (Gal، 11، 141، S، 11، 174)

129] الألفــية (أو المقدمــة) الوردية في تعبير الرؤيا المنامية، شعر حلمي مؤلف من حــوالي ألف بيت، يحتوي على مقدمة، يليها موضوعات حلمية شائعة: الجنة، جهــنم، المــلاك، النبي، القرآن، الفرائض الدينية، الحكم، الإمام، الشمس، الــنجوم، البــشر، الأرض، الزروع، الجبال، المطر، الماء، الشراب، الخيام، الأغطية، الأسلحة، الزينات، النار، الغيم، الخيول، الحيوانات، الخدم، البهائم، الطــيور، الحشرات، السمك، ومعه ملحق. حيث الكلمات الأولى من أبياته بحسب الترتيب الأبجدي تشكل موضوع التفسير.

وهذه القصيدة شائعة جدًا[384]، وقد طبعت في بولاق عام (1285هــ) تمّ في القاهــــرة عــام (1303هــ) وعلق عليها عبد الرؤوف المناوي (توفي عام 1031 هــ/ 1621 م) (Gal، 11، 306، S 11، 417) تحت عنوان: الفيوض الإلهية في شرح الألفية الوردية[385].

الرومي محمد بن إبراهيم زاده، الخطيب، توفي عام 1495/901 (Gal، 11، 229، 11 S، 320)

130] رســالة في إثبات الرؤيا في الكلام. دراسة عن الرؤيا بحسب الكلام، كتيب ذو طابــع ثيولوجي، ولكنه مستند إلى اعتبارات عادية مبتذلة، ومهدى إلى

السلطان بيازيد الثاني (886–907/1481–1512) مراد مُلا 1364، 92 ورقة، خط، نسخي، دون تاريخ 18×12).

ثمة العديد من الكتب المجهولة المؤلف يتطلب التحقيق من هويتها مقدارًا كبيرًا من البحث يتجاوز الإطار الضيق لإحصائنا الراهن، فتحت عناوين رسالة أو تعبير أو تعبير نامه، ثمة العديد من الكتب والكتيبات محفوظة في مجموعة المخطوطات الشرقية، أو أشير إليها داخل المؤلفات السيرية، وداخل مقدمات الكتب الكبيرة، وسنكتفي بالإشارة إلى عدد منها:

131] رسالة في بيان حقيقة الرؤيا (فاضل. ب. 346، 6، 109–116 ورقة، في مجموعة، كلام، نسخ عام 1135هـ، 20×14) وهي تحتوي على عشرة مقاطع ذات طابع نظري: تعريف الحلم والرؤيا، البينات القرآنية وبينات الحديث والسنة، جوهر الحلم واختلافه عن موضوعه، الحلم الصادق والحلم الكاذب، قصص لأحلام غريبة، مهلة تحقق الأحلام، وعلى الأخص، بطء تحقق الأحلام السارة والسريعة عن الأحلام المثيرة للكرب، الشخص الجدير بأن يروى له الحلم، هل ينبغي أن يروي الحالم لأشخاص آخرين طلبًا لتفسير الحلم؟ الحلم غير المفسر لا يتحقق البتة، رؤية الله في المنام ورؤية الأنبياء والقديسين والعادلين هل هي رؤى صادقة؟ ضمن أي إطار يتحقق مثل هذا المنام؟.

132] رسالة مهمة متعلقة بالرؤيا (كوبرولي، فاضل باشا، 329، 101–102 ورقة، خط نسخي، دون تاريخ 20×13) وهي مؤلفة من مقطع مهم حول العلاقة بين الأهواء والأحلام.

133] رسالة في كلام الله تعالى ورؤيته (في علم الكلام). رسالة شعرية مجهولة المؤلف مهداة إلى السلطان بيازيد، ذات محتوى ثيولوجي في غاية الأهمية AS، 2276، 93 ورقة، خط جميل 21×14.

134] رسالة مشتملة على حقيقة الرؤيا ونبذ من الكلام في بدء الوحي، (AS، 1800، 1–9 ورقة)، كتيب ذو طابع ثيولوجي.

135] رسالة في تعبير الرؤيا (جوروم 1، 1–19 ورقة، تعليق، خط نسخي، دون تاريخ 20×13) وهي كتاب مختصر عن الأحلام.

136] رسالة في حقيقة الرؤيا المنامية (جوروم 3098، 2، 14 ورقة) شروح لبعض الأحاديث النبوية، ويبدو الكتاب غير مكتمل[386].

137] رسالة في العُشرة الكاملة في الرؤيا وفي التصوف، فاتح (5377، 3)

138] رسالة تعبير، فاتح (5402، 2).

139] رسالة تعبير في الطرق العلية، دوغو ملوبا (275).

140] رسالة في الرؤيا المنامية. القاهرة، مجموعة رقم (59، 6).

141] مختصر في تعبير الأحلام (1083، 140 ورقة) ترتكز على معنى الحرف الأول من اسم الشيء المرئي في الحلم، وهومعنى مشار إليه على لوحة. برلين (5، 8، 315، I، I).

142] علـــم التعبير. أزمير، أتاتورك، (6239) (حاليًا السليمانية) (118) ورقة، نسخ عام (1188هـــ) (15×22.5).

143] كتاب تعبير. بورصة، أولو جامع (1987، خط نسخي، دون تاريخ 24×16) البداية ناقصة. كتاب تجميعي يشتمل على (15) مقالة للدينوري (يرتبط جزء منها ببداية الكتاب وجزء آخر بنهايته) والمادة مرتبة بحسب الحروف الهجائية.

144] تهـــذيب في علـــم الرؤيا. جوروم. (3094، 61 ورقة، خط، نسخي، دون تاريخ 14×20.5) [387].

145] كـــتاب في تعبير الرؤيا. (أياصوفيا، 5، 1731، 178 ورقة، نسخ عام 841 هـــ، 15 11، 17.5×26.5، في 60 بابًا) [388].

146] تعـــبير الرؤيا. جامعة كتبخانة.(A 3077، 138 ورقة، خط، s، d، 19 11، 19.5×12.5).

147] كـــتاب تعـــبير الرؤيا على مذهب أهل البيت، وكتاب تعبير الرؤيا لأهل البيت (لطيف) في الفهرست (317).

148] آيات التعبير لتوسم الخبير. حاجي خليفة، (I، 493).

149] الآثار الرائعة في الأسرار الواقعة. حاجي خليفة، (II،311).

150] إيضاح التعبير. حاجي خليفة، وانظر التفليسي.

151] حقائق الرؤيا. حاجي خليفة، (III، 78، اهلوردت، رقم 4289، 43).

152] مقدمة في التعبير، حاجي خليفة، (VI، 85 رقم 44289).

153] مقرمط الرؤيا في التعبير. حاجي خليفة، (VI، 85، رقم 12788، اهلوردت، رقم 4289، 41).

154] رمز العبارة من كنز الإشارة، اهلوردت، رقم (4289، 21).

155] جمل الدلائل، اهلوردت (38) (التفليسي).

156] مبادئ التعبير، اهلوردت (40) (التفليسي).

157] كافي الرؤيا، اهلوردت (40) (التفليسي).

158] وجيـــزة المعاني في قوله صلى الله عليه وسلم: من رآني في المنام فقد رآني .. (المصدر نفسه).

أما التعبير نامات في التركية أو في الفارسية فهي عديدة جدًا. وليس لها من فائدة بالنسبة إلينا إلا في النطاق الذي ترجمت فيه إلى العربية، أو استلهمتها تلـــك الكـــتب، وهـــي الحالة ذاتها دائمًا تقريبًا. وقد اتفق لنا خلال هذا الإحـــصاء أن نـــشير إلى هذا أو ذاك من الكتب التركية والفارسية، نظرًا

لأهميـــتها[389]، وليسمح لنا بأن نضيف بعض أسماء الكتب الأخرى، قبل أن نعدد التعبير نامات

ابن علي، محمد بن حسن

159] تعبير نامه مهريشاه سلطان (177).

شيخ علي

160] تعبير نامه. رشيد، (984، 19، 163–190 ورقة، جار الله، 2102، 28 ورقة).

بورصوي، محمد، بن أحمد

161] تعبير نامه. رشيد أفندي (1327، 177 ورقة) (31 فصلاً).

الحنبلي، المعبّر أبو طاهر يحيى بن عامر (Gal، 11 S، 1042)

162] تعبير نامه عامري سليم آغا. حاجي خليفة، (II، 311) الذي نسب إليه البدر المنير (مر سابقًا رقم 72) وشرحه.

خلوصي، حافظ

163] مـيـــزان النفوس (حول الحلم والعلوم السرية) طباعة إسطمبول (1305هـــ) (بايزيد، عمومي 3928).

نظيف

164] تعبير نامه (فارسي). قيصرية، رشيد أفندي (580).

نيسابوري، يحيى المعروف بفتاحي. ن، توفي عام (852 هـــ/ 1448 م)

165] تعبير ناماج، شعر بالفارسية. حاجي خليفة، (II، 312).

نوح أفندي. توفي عام (1070 هـــ/ 1659 م)

166] رسالة حقيقة النوم والرؤيا (تركي). بايزيد، ولي الدين، (809، 220–225 ورقة، خط 25×13).

الرضوي، محمد الحسني

167] رســـالة المـــثال در تعـــبير خـــواب موضوعة بحسب منازل القمر الثمانية والعـــشرين وحـــسب الأحرف الأبجدية (أبجد) والمؤلف المطلع قليلاً على التنجيم ظل في الخط التقليدي، بومباي، مكتبة ملا فيروز × 34,1.

168] ترجمة استبصار المعبرين (فارسي) بايزيد ولي الدين (2297، 312 ورقة، خط 19/17، 11، 12.2×18) وهـــو عـــبارة عن ترجمة معمولة، على الأرجح، بالاعتماد على دراسة عربية لا تزال مجهولة لنا حتى الآن[390].

169] تعبير نامة حاجي محمود أفندي، (4250، 2، 4–22 ورقة)

170] تعبيراتي إنام حاجي محمود أفندي (4781، 5، 10 ورقة).

171] تعبيري رؤيا، حاجي محمود أفندي (6241، 1، 3–5 ورقة).

172] تعبير نامة، حاجي محمود أفندي (6242، 2، 67–64 ورقة).

173] تعبير نامة حاجي محمود أفندي (5537، 5، 24 ورقة)

174] تعبير نامة بايزيد وهبي (941، 121 ورقة).

175] تعبير نامة بايزيد وهبي (939، 37 ورقة).

176] تعبير جواب حكماء الهند، حميدية (1447، 17، 103 ورقة).

177] تعبير نامة رسالة رشيد أفندي (593، 2، 2–37 ورقة).

178] رسالة مناسية (أياحوفاك، 2873، 8، 349–355 ورقة) كتيب ذو طابع ثيولوجي عن طبيعة الحلم.

179] تعبير نامة رئيس الكتّاب (450، 8–219 ورقة).

180] تعبير نامة نورعثمانية (3228، 90 ورقة).

181] تعبير نامة نورعثمانية (4411، 2،90–108 ورقة).

لنوقف الآن هذا الإحصاء الممل الذي ليس له من غاية سوى تبيان الانتشار الواسع لكتب تعبير الأحلام، ونحن نجد مخطوطات أخرى في محتويات المكتبات كافة[391]، ولا يمكن الحكم في الحالة الراهنة للأبحاث إلى أي حد كانت هذه الكتب مستقلةً بعضها عن البعض الآخر؟. ومع ذلك، فإذا كان من غير الممكن عد عددها مؤشرًا حقيقيًا على غنى إنتاج الدراسات الحلمية، فإنه يؤكد مع ذلك، إن دعت الحاجة، الثقة الهائلة التي أولتها مختلف الشعوب الإسلامية للتكهن عن طريق الأحلام.

62/2/2] الحالومة

قبل أن نختتم هذا الفصل المطول حول علم تعبير الأحلام، لنقل كلمة حول (الحالومة). من الممكن جدًا أن تكون جزيرة العرب القديمة قد عرفت هذه الممارسة الكهانية التي مارسها الساميون القدماء[392]. غير أنه ما من نص أدبي قد احتفظ لنا بذكرى عنها، إلا إذا عدت عادة النوم إلى جوار الكعبة، والتي كانت لاتزال شائعة في زمن النبي[393]، على أنها علامة جزئية على مثل هذه الممارسة. ثمة من يرغب في أن يرى استمرارية هذه الممارسة القديمة العهد في الاستخارة[394]، غير أنه، لا النوم داخل المعبد ولا صياغة نية أو رغبة قبل النوم بعد إنجاز طقوس معينة، يسمح لنا بالتحدث عن

الحالومة بالمعنى الدقيق للكلمة، ذلك لأن الحالومة تتطلب تحقيق ثلاثة شروط مجتمعة: 1] النوم داخل معبد، 2] مع النية في أن يحصل النائم في منامه على جواب حول سؤال يطرحه على الإله، 3] أداء بعض الشعائر المخصصة لهذه الغاية[395]. ومع أن الشروط الثلاثة لا تستوفى في وقت واحد داخل الاستخارة، فمن الصعوبة إغفال الشبه القائم بينها وبين الحالومة، وعلى الأخص في شكلها المغربي الذي تستهجنه الأرثوذكسية الدينية المتشددة[396].

ثمة ممارسة أخرى ذات طابع سحري وصفها المجريطي في كتابه ‹غاية الحكيم›[397]، تذكّر أيضًا بالحالومة، ألا وهي حالومة الطبيعة التامة. وهي طريقة ترمي إلى الحصول في الحلم من لدن الطبيعة التامة على جواب لسؤال يطرحه النائم في اللحظة التي تسبق نومه، وذلك بعد تنقية سريرته وتوجيه نيته، والنطق بهذه الكلمات البربرية: تماغيس، بغديسواد، وغداس، نوفاناغاديس، ومن ثم صياغة رغبته. وخلال النوم يتلقى طالب المشورة الجواب على موضوع سؤاله المطروح.

لقد جاء اسم هذه الطريقة، على الأرجح، من القصة التالية التي رواها ابن خلدون، وتدور حول رجل استوفى كل شروط الحالومة بعد أن أمضى ليال عدة في الصوم والصلاة. فظهر له شخص، وقال له: أنا طبيعتك التامة، سلني عما تريد معرفته. ثم أعلمه بكل ما يرغب في معرفته. ويكمل ابن خلدون القصة على لسان صاحبها: وبفضل هذه الأسماء فقد رأيت رؤى عجيبة واطلعت على أمور تخصني كنت أرغب في معرفتها.

ويخلص ابن خلدون إلى القول: ذلك لا يعني أنه يكفي صياغة الرغبة في حدوث رؤيا حتى تحدث هذه الرؤيا، ولكن مزاولة هذه الحالومات تهيئ النفس لحدوث الرؤيا. وكلما كانت التهيئة أقوى كان تحقيق ما جرى الاستعداد له أكثر مباشرة وفورية.

63/2/2] عادة النوم في المسجد

إن عادة النوم في الأماكن المقدسة من أجل نذر، أو كفعل معبر عن التقى أمر لايزال معروفًا في المسيحية كما في الإسلام. وقد نهى الإسلام[398]، الذي كان يتخوف على الأرجح من انبعاث عادات وثنية، عن مثل هذه الممارسة[399]. غير أن كتيبًا لمحمد الشوائي الشافوني الشافعي الخطيب (توفي عام 1054 هـ/ 1644 م)[400] بعنوان ‹رسالة الأخيار فيمن منع النوم في المسجد من الأشرار›[401]، تصدى لإثبات بطلان الحجج التي تحظر ممارسة النوم في المساجد والمعابد والأماكن المقدسة. "هذه رسالة، يقول المؤلف،

غايـــتها دحـــض حجة أولئك الذين يرون بأن النوم في المساجد عمل غير شرعي. وقد أضـــفت إليها معطيات نافعة. يتناول الفصل الأول طريقة النوم الصحيحة (النوم السنة) مع خلاصة حول قواعد السلوك الخاصة بذلك، ويعالج الفصل الثاني الطريقة الشرعية في الـــنوم (النوم المباح) مع خلاصة حول ما يقال قبل الذهاب إلى النوم والاضطجاع على السرير. ويعالج الفصل الثالث الطريقة غير الشرعية في النوم (النوم الحرام) مع خلاصة ما يقـــال عـــند اليقظة. ويعالج الفصل الرابع الطريقة المكروهة في النوم (النوم المكروه) مع خلاصـــة حـــول ما يقال حين يشعر المرء بالخوف خلال النوم. ويعالج الفصل الخامس الحلـــم، مـــع خلاصة حول مقر الأرواح. ويعالج الفصل السادس طريقة نوم النبي، مع خلاصة حول رؤية النبي في الحلم.

تتناول هذه الرسالة أوليّات السنة النبوية حول الحلم، والقواعد التي ينبغي اتّباعها قبل الـــنوم، أما ممارسة قضاء الليل في المساجد فلم تولها الرسالة أهمية كبيرة. ومع ذلك فإن المؤلف، حسبما يقول شمس الدين محمد بن الجزري (توفي عام 833 هـــ/ 1429 م) عيّن مواقع الأماكن المقدسة في دمشق التي يستجاب فيها الدعاء، من غير أن نعرف إذا كان يقصد بذلك أنه كان قد قضى الليل فيها بهذه النية. وهذه الأماكن هي (مغارة الدم)[402] على جبل قاسيون[403]، التي كانت، كما يقال، ملاذاً للأنبياء ومُصلى لهم، وهي المكان الذي استجاب الله فيه لدعاءهم، ومغارة (جبل النيرب)[404] التي كانت ملجأ للمسيح، و(مسجد إبراهيم) في برزة[405]، ومسجد (آثار القدم)[406]، الذي يقع في أعلى ميدان الحـــصى[407]. ويقال إن فيه قبر النبي موسى، و(مسجد الباب الشرقي)[408]، ويقال إن عيسى بن مريم يتزل فيه[409]، و(المسجد الصغير) الذي يقع خلف باب الجيرون، ويقال إن يوحـــنا بن زكريا قتل فيه[410]، وقرب جوار الحائط الجنوبي للمسجد الأموي، الذي بناه، كما يقال، النبي هود.

في كـــل هذا، فإن الدور الأساس للحالومة مثلما كان متصورًا لدى اليونانيين، أي: فـــنًا للمداواة، لم يظهر في أي مكان من العالم الإسلامي. فإذا ما رغبنا في الحديث عن الحالومة فينبغي فهمها كما كانت متصورة في الشرق القديم، أي: منهجًا للكهانة يرمي إلى الحـــصول علـــى تعليمات إلهية خاصة بالسلوك القويم في الحياة اليومية والنجاح في المـــسائل الاستثنائية كبناء معبد (غوديا)، أو الذهاب إلى الحرب (آشوربانيبال) أو نداء الرب (صموئيل) . . إلخ.

ومـــع التوســـع الذي شهده علم تفسير الأحلام، والحظوة الشعبية التي نالها فقد ظل بعـــيدًا عـــن الطراق الكهانية اليقينية والبرهانية، وذلك بسبب طابعه الملتبس وعناصره

الذاتية. ففي حين أن الطرائق الكهانية وقراءات الفأل، بسبب من خضوعها لقواعد أكثر دقـــة وأقرب إلى الحقيقة، حظيت بمكانة عظيمة، وجرى تكييفها على المستوى الشعبي العـــام، ظلت قراءة الحلم على نحو جوهري ممارسة خاصة و لم تشهد تلك الاندفاعة في الإسلام إلا بسبب حظر الطرائق الكهانية الأخرى، في حين أن علاقاتها الوثيقة بالنبوة قد أكسبتها تلك المكانة البارزة والسمعة الحسنة.

3/2] الطرائق الفراسية

1/3/2] تصنيف

في تصنيف العلوم، تشكل الفراسة مع قراءة الحلم وقضاء التنجيم والسحر والسحر الأبيض (ممارسة سحرية ترمي إلى الاتصال بالأرواح الخيرة واستخدام قدراتها للوصول إلى الله) مجموعة العلوم الطبيعية التي تشمل تطبيقات كهانية عديدة، تقوم على ملكة كامنة في طبيعة الإنسان تهيئه للملاحظة والاستدلال. ملكة أناطها الإسلام الأول ثم الصوفية، فيما بعد، بالإلهام الإلهي. وهذه التطبيقات هي:

1] **القيافة العربية.**
2] **الفراسة الإسلامية.**
3] **الشامات أو البقع الجلدية.**
4] **قراءة الكف.**
5] **النظر في لوح الكتف.**
6] **علم الاختلاج.**
7] **المعرفة التكهنية بالأرض، تحري مواطئ الأقدام في الصحراء، الكشف عن منابع المياه والمناجم المعدنية.**
8] **التكهن عن طريق الظواهر الجوية.**

إن هذا التصنيف، كما وجدناه في ‹كشف الظنون› لحاجي خليفة[1] يرقى بوجه الإجمال إلى فخر الدين الرازي (توفي عام 606 هـ/ 1209 م) في كتابه ‹الفراسة›[2] الذي بين فيه الفرق بين الفراسة والعلوم المتصلة بها. غير أن الجاحظ (توفي عام 255 هـ/ 808 م) ألمح إلى هذا التصنيف من قبل قائلاً: القيافة هي الأصل الذي خرجت منه الفراسة، وقد

تخصصت في بحث علاقة القربى وكشف مواطن المياه والنظر في أحوال الجو، ومعرفة خواص الأرض[3].

2/3/2] القيافة العربية

ضمن الحالة الراهنة للنصوص، فإن لفظ (قيافة)[4] يعني، على نحو خاص، التكهن بالروابط السلالية بين الأشخاص، وهي تحوز على مغزى خاص على النحو الذي تنطبق فيه على فعل الاستدلال، عبر تفحص أعضاء شخصين اثنين، على وحدة هذه الأعضاء أو عدم وحدهما معًا من خلال علاقات القربى والمولد والعلاقات الوراثية الأخرى[5]. وهذه التقنية تتضمن طريقتين اثنتين هما: قيافة البشر[6] وقيافة الأثر[7].

أما قيافة البشر فهي الطريقة التي ترتكز على فحص العلامات البارزة على الجلد، أو المستخرجة من أعضاء البدن، في حين تتكون قيافة الأثر من فحص آثار الأقدام والحوافر على الأرض. وهذه الطريقة الثانية تدعى عيافة الأثر[8]. والواقع أن عيافة (جذر: عوف) مصطلح، يعني لدى العرب القدماء: التكهن بوساطة الطيور[9]. ثمة نص قديم وحيد يثبت، حسب علمنا، وجود هذه الممارسة. يقول هذا النص: إن رجلاً من لهب كان عائفًا، فكان إذا قدم مكة أتاه رجال قريش بغلمانهم، ينظر فيهم، ويعتاف لهم[10] (أي يكشف عن أقدارهم). وقد كان لابد من إخفاء الفتى محمد عنه بعد أن رآه وهتف: ويحكم أعيدوا إلي ذلك الفتى الذي رأيته، فسيكون له والله شأن عظيم.

1/2/3/2] قيافة البشر

بالنظر إلى أهمية الدم في تصور التجمع القبلي[11] وانتقاله من الأب إلى الأبناء، وبالنظر أيضًا إلى أن الرجل لم يكن ملزمًا بالاعتراف بابن له مولود من علاقة سفاح[12]، فقد كان من الأمور المألوفة اللجوء في حالة الشك بأبوة ابن إلى القائف أو إلى طقس الاستقسام[13]. والحالة الأكثر شهرة في التاريخ العربي هي حالة زياد بن أبيه[14] الذي اضطر معاوية إلى الاعتراف به، بعد أخذ ورد، دام زمنًا طويلاً، كابن لأبي سفيان، أي: أبيه، وعضوًا شرعيًا في البيت الأموي، وذلك في العام (44 هـ/ 664 م) في حين كان يُمنع على أبي سفيان الاعتراف به، باسم الشرع العربي القديم[15].

على أية قواعد قامت قيافة البشر؟ يحدثنا المسعودي عن ذلك بإيجاز[16]: هناك من يرى أن القيافة تقوم على اكتشاف التشابه الذي لابد من وجوده بين الابن والأب.

ولكـــن رأيًا ثانيًا يشير إلى أن أعضاء البدن ليست جميعها قابلة للتشابه. ويلاحظ رأي ثالـــث أن التشابه يعم أفراد الجنس البشري، ولكن الملامح وحدها متباينة، ويؤكد رأي رابـــع وجـــود تشابهات خلقتها الطبيعة بين أفراد، وأن هناك طبعًا مميزًا في كل نوع من أنـــواع العروق حيث لا ينقاد للاختلاط بأنواع العروق الأخرى. وهكذا، ومن خلال تطبيق مبدأ القياس ينبغي استنباط التشابه أو الخلاف. وحين يفحص القائف باطن القدم، فلأنه يشكل طرف خلقة البدن[17]، «فالولد إن خالف صورة أبيه في كنه أفعاله وتباينه في سائر شكله، فهو في الأغلب، يوافقه في باطن القدم، لأن النسل لا بد له من تخصيص قوة بشيء يميزه من غيره ويبيّنه»[18].

يـــرى الـــرازي[19] أن الفحوص الطبية تكشف عن تشابه محتوم بين الأبناء والآباء. وهـــذا التشابه يتجلى في وقائع عدة يعرفها جميع الناس، ولكنه يمكن أن يوجد في أشياء خفية لا يقوى على إدراكها سوى أولئك الذين لديهم قوة إدراك وذاكرة حية.

فيما وراء هذه الاعتبارات الفلسفية والطبية، تجد القيافة أساسها في الإدراك الدقيق لكل تفصيل، لدى عربي الصحراء الذي يسترعي انتباهه كل ما يخرج عن القياس، وكل جديد غـــير مألوف، وكل واقعة، مهما قل شأنها، تكسر إيقاع الحياة البدوية التي يعيشها. ليس كـــل عربي قائفًا بالطبع، مثلما أن كل يوناني ليس فيلسوفًا، وكل صيني ليس حاذقًا، كما يقـــول الجـــاحظ[20]، فقد استأثرت بعض القبائل بهذا الفن وتناقلته من الآباء إلى الأبناء. وأشـــهر القافة العرب هم بنو مدلج بن مرّه بن عبد مناة بن كنانة. وبعض أبناء قبيلة خثعم اليمنية، وبعض بني خزاعة، ونفر قليل، عُرفوا في قريش وبني أسد[21]. وقد احتفظ لنا ابن إسحق بقصة ليس فيها ما يثير العجب، إذا أخذنا في الاعتبار ذلك الإجماع على أن القيافة هـــي علم اختص به العرب[22]. فقد تعرف الحبشي وحشي، عبد جبير بن مطعم، وقاتل حمـــزة عم الرسول، في معركة أحد، على رجل لم يكن قد رآه سوى مرة واحدة، حينما كان ذلك الرجل رضيعًا، فقد رأى قدميه حين رفعه ليناوله لأمه، وهي على بعيرها[23].

وعن بني مدلج يقول لنا القزويني[24] إنه كان يُعرض عليهم مولود بين عشرين امرأة، ليس بينهن أمه فينكرون عليهن جميعًا أمومته. ثم يعرض عليهم مولود بين عشرين امرأة، وبينهن أمه، فيسلمونه إليها.

2/2/3/2] قيافة الأثر

غير أن قيافة البشر، مهما كان دورها متميزًا لدى العرب، فقد كان دور قيافة الأثر غالـــبًا علـــيهم، إذ كانوا مضطرين إلى اللجوء إليها كل يوم للاهتداء إلى رجل تاه في

الـــصحراء أو دابـــة ضائعة، أو إلى آثار سارق، أو إلى الدرب الذي ينبغي أن يسلكوه خلال أسفارهم. وقد احتفظ لنا المأثور بالعديد من الشهادات حول ذلك، تكشف عن نفـــاذ بـــصيرتهم العجيب، وعن قوة روح الملاحظة لديهم. وأهل السهول الصحراوية والرملية على نحو خاص أكثر استعدادًا من غيرهم لممارسة هذا الفن[25]. فهم يتوصلون، كما يروى عنهم، إلى تمييز آثار أقدام شاب من آثار أقدام عجوز، وآثار رجل من آثار امـــرأة، وآثار رجل أبيض من آثار رجل أسود. وهم يعرفون أيضًا من آثار الأقدام إن كانت المرأة عذراء أم لا. وليس هناك لص يفلت منهم، فهم يقتفون آثاره حتى النهاية، ويفلحون في القبض عليه[26].

وســـكان قفار الرمل البيضاء، بين مصر وفلسطين[27]، يتعرفون الرجل الذي سرق تمـــور نخـــيلهم بعد سنوات من غيابه، ويكفي أن يروه كي يتيقنوا أنه السارق الذي يبحـــثون عـــنه. ويـــوجد أشـــخاص في تلك المنطقة يسمونهم القصّاص، أي: الذين يقتـــصَون آثار أقدام الناس[28]، يكلفهم مالكو النخيل بمراقبة العابرين، وهم يتعرفون الأشـــخاص الـــذين يمرون في تلك المنطقة من غير أن يروهم، ولا يفعلون شيئًا سوى تفحص آثار أقدامهم[29].

3/2/3/2] توسع القيافة وامتدادها إلى سلوك الحيوانات

لم تقتـــصر ملكة التكهن العجيبة هذه على البشر، بل امتدت أيضًا إلى معرفة سلوك الحـــيوانات وطريقتها في الوجود. وقد رووا أن نعمان الرعاد(؟) كان قائفًا حاذقًا جدًا حتى إنه كان يميز آثار قوائم ذكور النحل من آثار قوائم إناثها[30].

والقصة الأوسع شهرة في هذا المجال تتعلق بأسطورة أبناء نزار بن معد، فبينما هم في طـــريقهم إلى نجران، حيث كان عليهم أن يحتكموا إلى ملك تلك المدينة، الأفعى، بشأن مـــيراث أبـــيهم، إذ وقعوا على آثار بعير فاستنتج كل منهم نتيجة حوله. فقال إياد: إن البعير أعور لا يرى إلا بعين واحدة، وكان دليله على ذلك أن البعير كان يرعى العشب باســـتمرار، مـــن الجهة التي تقع عليها عينه المبصرة، ويترك العشب، في الجهة الأخرى ســـليمًا مـــع وفـــرته. وقال أنمار: إن البعير أبتر الذيل، لأن بعره كان مجموعًا في كومة واحـــدة. ولو كان له ذيل فإن حركته كانت ستفرق ذلك البعر. وقال ربيعة: إن البعير يعرج من جهة واحدة لأن أحد خفيه الأماميين كان يترك أثرًا واضحًا على الأرض، في حين أن الخف الآخر ما يكاد أثره يبين. وقال مضر: إن البعير جفول وشرود، لأنه بعد أن يرعى في ناحية كان ينصرف عنها تاركًا ما حولها حيث العشب وافر جم ليرعى في

مكـــان آخر يندر فيه العشب. ولما وصلوا إلى الملك الأفعى، احتفى بهم وأكرم وفادتهم، وقُـــدّم لهم قرص من العسل فقال الإخوة: لم نذق قط عسلاً أشهى ولا أنقى ولا أطيب مـــذاقًا من هذا العسل. ولكن إيادًا قال إن النحل الذي أنتج هذا العسل كان يودعه في جوف حيوان عظيم الجرم. وعند العشاء، قُدمت لهم مائدة من شواء، فقال الإخوة: لم نأكـــل قط شواء ألذ ولا لحمًا أطرى وأكثر اخضلالاً من هذا اللحم، ولكن أنمار قال: ومـــع ذلك، فإن هذا الخروف كان يرضع من لبن كلبة. وبعد أن شربوا من الخمر التي قـــدمت إليهم قالوا: لم نذق قط خمرًا أنقى ولا أحلى ولا أعذب ولا أطيب شذى من هذه الخمر، ولكن ربيعة أضاف، إن الكرمة التي أنتجته كانت مغروسة فوق قبر. وأخيرًا قالـــوا إنهم لم يلاقوا حتى ذلك الحين استقبالاً بهذه الحفاوة، ولا بلدًا بهذا الرخاء مثل بلد هـــذا الملك، ولكن مضر أشار إلى أن «هذا البلد لم يكن يخص والد الأفعى، فقد كانت أمه قد وهبت جسدها لشخص آخر كي تحصل على وريث». وبعد التحريات التي قام بها الملك، تبين أن كل ما قالوه كان صحيحًا[31].

4/2/3/2] الطابع المقدس للقيافة

مع أن هذه القصة من ابتكار الخيال، فإنها تبين أن استعدادات القائف يمكن أن تمارس تأثيرهـــا في الأصـــعدة كافة. فعينه الثاقبة النظر، وقدرته على الاستدلال تتعديان ميدان الذكاء، وتفترضان حتى نصيبًا من الالهام الغيبي. ولا يظهر هذا الطابع المقدس في قصص القيافة العربية، ولكنه سيتجلّى بوضوح في وريثتها المباشرة، أي: الفراسة الإسلامية ذلك أن الـــشريعة الإســـلامية حين عدت قيافة البشر ولزمن طويل دليلاً شرعيًا في القضايا المـــتعلقة بإثبات أبوة طفل ولد من عبد[32]، فقد تضمن ذلك اعترافًا بالطابع المتعالي لمثل هـــذا العلم. فالقاضي شريح بن الحارث، الذي توفي عن مئة سنة في عام (87 هـــ/ 706 م)، كان في آن معًا شاعرًا وقاضيًا وقائفًا[33]. والإمام العظيم الشافعي، (توفي عام 204 هـــ/ 820 م)، الـــذي كـــان أبوه قرشيًا وأمه من بني أسد، والذي عاش سبع عشرة سنة في الصحراء في ربوع بني هذيل، كتب رسالة في علم القيافة[34]. ويروى أنه كان مرة برفقة محمد بن الحسن في المسجد الحرام بمكة، وفي هذه الأثناء دخل رجل، فقال الشافعي: إنه حداد، ولكن محمد رد قائلاً: إنه نجار. وتبين فيما بعد بأنه كان حدادًا ونجارًا[35].

وثمة مشهد رواه يزيد بن أبي مسلم كاتب الحجاج يضفي على القائف دور الموحى إلـــيه. يقـــول الحجاج: كنا مع عبد الملك بن مروان في دومة الجندل في أحد البساتين، وكـــان يتحدث مع قائف، ويسأله عن بعض الأشياء، حينما وصل علي بن عبد الله بن

العـــباس وابنه محمد (والد السفاح والمنصور في المستقبل)، فلما رآهما عبد الملك قادمين لوى شفتيه، وتمتم بكلمات، وتغير لونه، وتوقف عن الكلام. فهرعت نحو علي لأبعده، ولكـــن الخليفة أشار إلي بأن أدعه، فاقترب علي وألقى السلام. فأجلسه عبد الملك إلى جواره، وجعل يلمس ثوبه، ثم أشار إلى محمد بأن يجلس، ومال على علي يحدثه، وكان علـــي يتقن الحديث. ولما حان وقت الغداء قُدّم إلى الخليفة طست ليغسل يديه فغسلهما وطلـــب من الخادم أن يقدمه إلى أبي محمد، فقال علي إنه كان صائمًا. ثم نهض بسرعة وانصرف، فتبعه عبد الملك بنظره حتى غاب، ثم التفت إلى القائف وقال: أتعرفه؟ أجاب القائف: لا، ولكنني أعلم شيئًا بشأنه. فسأله الخليفة: ما هو؟. قال: إن كان الغلام الذي يرافقه هو ولده فسيخرج من ذريته فراعنة سيسودون الأرض ويهلكون أعداءهم. فامتقع وجه عبد الملك ثم قال: راهب القدس الذي رآه عندي زعم بأنه سيخرج من صلبه ثلاثة عشر ملكًا وأعطى أوصافهم[36].

تندرج هذه القصة، بالتأكيد، ضمن سياسة الأسرة العباسية التي كانت تسعى لإقامة ســـلطتها على إشارات إلهية تعلن عن قيام دولتها. ومع الشكوك التي تحيط بصحتها فإن لهـــا الفضل في إطلاعنا على أن القائف ضمن تصور الإسلام الأول، كان يشارك على نطاق ضيق جدًا في الوحي الإلهي، على غرار مفسر الأحلام. و لم يحرّم النبي هذه الطريقة الكهانـــية، بل رُوي عنه أنه كان يجد لذة في الاستماع إلى المجزّي الأسلمي[37] من بني مـــدلج، وهو يقول لأسامة بن زيد وأبيه، حين كانا يخفيان جسديهما تحت الغطاء، ولا يظهر منهما سوى قدميهما: هذه الأقدام خرج بعضها من بعضها الآخر[38].

وحينما هاجر محمد وأبو بكر من مكة إلى المدينة تتبع قائف قريش آثار أقدامهما حتى الغـــار الذي اختبأ فيه، و لم يتمكن رجال قريش من التقدم أكثر لأن الله أرسل الغبار في أثرهما، وجعل العنكبوت ينسج بيتًا له على باب الغار كي تنمحي آثارهما ليتوهم الذين يطاردونهما بأن أحدًا لم يمر من هناك[39].

لم يكـــن القائف في بعض الأحيان سوى الكاهن الذي كان من جملة ميزاته الاهتداء إلى الحـــيوانات الضالة والأشياء المسروقة. فحينما هاجم الصعلوك تأبط شرًا بني خثعم طلب كاهنهم أن يرى آثار السارق، فغطوا بجفنة كبيرة أحد مواطئ أقدامه، وأرسلوا إلى الكاهن[40]. وحينما رأى الأثر قال لهم: هذا رجل يصعب التعرف عليه وإمساكه[41].

يمكـــن لجمـــيع هذه الوقائع أن تشير إلى أنه، في حقبة أقدم عهدًا، كان للقيافة طابع مقـــدس، مـــثلها مثل سائر الممارسات الكهانية في جزيرة العرب القديمة. غير أنها تبدو في الحالة الراهنة للنصوص مهارة من مهارات العقل الإنساني، وثمرة خالصة من ثمرات الذكاء.

5/2/3/2] تعبير الوسط الصحراوي

كان بوسع القائف، مثلما يرى الرازي، أن يستمد بعض العون من الظواهر السماوية والأرضية، وأولها معرفة سموت النجوم وسمت المنازل القمرية، والثانية معرفة الجبال، ومعرفة بعض الأصقاع من خلال رائحة التربة. فقد كان لتربة كل صقع رائحة خاصة بها، لا يعرفها إلا البارعون في هذا الفن «ولهذا العلم، من دون ريب، منفعة جليلة، ولولاه لكان كثير من القوافل والجيوش عرضة للهلاك»[42].

ومع النظر إلى الوسط الذي ظهرت فيه القيافة العربية وتطورت، وإلى الحاجات التي كانت تلبيها، والاستعدادات الخاصة لدى البدوي المتمثلة في حواسه المتيقظة للخطر، ومخيلته المضطرمة وذاكرته الخارقة، يمكن القول مع و ر سميت: إن وظيفة القائف ليست مع ذلك مدهشة كما يُظن بادئ بدء.

3/3/2] الفراسة الإسلامية

بعد التطور الذي شهده الوسط العربي، وانفتاحه على الثقافات الكبرى المجاورة، كان من الطبيعي أن تخضع القيافة، المحصورة بالنظام القبلي وبالإطار الصحراوي[44]، لتحولات جعلت منها فنًا فراسيًا حقيقيًا.

1/3/3/2] علم غريب

ما أن اكتسبت الفراسة اسمًا لدى العرب القدماء[45] بوصفها فنًا كهانيًا تطبيقيًا حتى بدت علمًا غريبًا[46]. فقد تجاهل القرآن هذا اللفظ من دون أن يتجاهل المفهوم على الأرجح[47]. أما الحديث النبوي فقد عرف الاثنين معًا، أي: اللفظ والمفهوم. فالنبي يقول: اتقوا فراسة المؤمن لأنه ينظر بنور الله[48]. غير أن هذا الحديث يفصل الفراسة عن سياقها المادي الطبيعي، ليطبقها على النظام الأخلاقي والروحي. لم تعد علامات الجلد والإمارات البدنية هي التي تحدد المعرفة الشخصية الدقيقة التي يستطيع المؤمن الحقيقي أن يستخرجها من الإنسان الذي ينظر إليه، بل إن تصورًا حدسيًا موجهًا بتنوير إلهي[49]، هو الذي يجعله ينفذ إلى سريرة الآخر.

2/3/3/2] الفراسة الصوفية

استغلت الصوفية هذا الجانب من الفراسة الباطنية في التوجيه الروحي للمريدين المبتدئين[50] وتناولت كتابات صوفية عديدة هذه المسألة بإسهاب، ولاسيما كتابات

القـــشيري[51]. وقـــد جمعت العناصر الخاصة بنظرية الصوفية في الفراسة في كتيب، من تأليف محمد زين العابدين العمري الشافعي[52] (توفي عام 970 هــ/ 1562 م) سبط نور الـــدين علي بن خليل المرصفي (توفي عام 930 هــ/ 1524 م) والذي كان، بحسب ما يوحــي بــه لقبه، معلمًا للمبتدئين[53]. وخصص ابن عربي فصلاً لهذا النوع من المعرفة الصوفية في كتابه «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية»، وهو الكتاب الذي عُد فــيه الإنسان كونًا صغيرًا[54]. وقد جاء ذلك في الفصل الثامن الذي يدرس الموافقة بين حالة البدن وحالة المزاج[55].

[3/3/3/2] الموضوع

تعـــتمد الطريقة الفراسية التي تؤلف موضوع هذا الفرع الكهاني على خصوصيات فيـــزيائية في البدن الإنساني، كاللون والشكل وتكوين الأعضاء لتتوصل إلى معرفة مصير الإنسان من خلال معرفة مزاجه، لأن المزاج «إن لم يكن هو النفس ذاتها فإنه أداة أفعالها. وفي الحالتين كلتيهما فإن السلوك البدني والسلوك المعنوي مرتبطان، بالضرورة، بالمزاج»[56]. وذلكـــم هو بالنتيجة فن تطبيقي أشبه بالتشخيص الطبي . . أضف إلى ذلك أن تطوره وإتقانه، سارا معًا، جنبًا إلى جنب، مع انتشار العلوم الطبية في العهد الإسلامي.

[4/3/3/2] الفراسة عند أرسطو

مرة أخرى أيضًا، فإن أرسطو كان في أصل الفراسة الإسلامية، فقد ترجم حنين بن إســـحق كـــتابًا في الفراسة منسوبًا إلى أرسطو[57]، وقام فخر الدين الرازي بتلخيصه، وأضاف عليه إضافات ذات شأن[58]. ومخطوطة إسطمبول التي تحتفظ لنا بتلك الترجمة[59] تـــشتمل في قسمها الأول (الصفحة 1–12) على آراء أرسطو وآراء مترجمه حنين حول الفراســـة بـــوجه عـــام[60]. وفي قسم ثان من هذه الترجمة ثمة مقارنة بين آراء أرسطو وجاليـــنوس حـــول الفراسة، تشتمل على آراء شتى حول الأمارات التي تميز الشجاعة والجبن والمزاج الحسن، وبرود العاطفة والسفاهة واللطف والقوة . . إلخ، إضافة إلى آراء حول خصائص الذكر والأنثى، وخصائص الحيوانات التي يمكن أن تنطبق على البشر عبر الـــتماثل بيـــنهما. أما الفصل الأخير فقد خصص للحديث عن العلامات الكهانية التي تُستخرج من فحص جثث الحيوانات.

ثمـــة كـــتاب منتخبات يحتوي على رسالة في علم الفراسة من أعمال أرسطو[61]. وهـــذا الكتاب، ذو الطابع الأقل ارتباطًا بالأمور الطبية والعلاجية، يندرج ضمن التيار

الفلسفي السياسي للكتاب المنحول إلى ارسطو والمعنون ‹كتاب السياسة في تدبير الرياسة والفراسة›، والمعروف أكثر، تحت عنوان ‹سر الأسرار›[62]، ومقالته العاشرة المخصصة للحديث عن العلوم المتعلقة بالسحر الأبيض أعاد صياغتها فخر الدين الرازي في كتابه ‹السر المكتوم›[63]، وهو ما يسمح بالظن أن المقالات التسع الأخرى أفلحت في تحديد تصور الرازي عن الفراسة السياسية[64]. وهكذا فإن فراسة أحوال البدن الطبية وفراسة الأحوال المزاجية هما الفرعان الكبيران في الفراسة الإسلامية.

من بين مصادر الأولى منهما نقرأ أسماء هيبوقريطيس[65] وجالينوس[66] وأبي بكر الرازي[67] وابن سينا الذي تُنسب إليه رسالة في علم الفراسة[68]. ومن بين مصادر الثانية يأتي بوليمون في المقام الأول، سفسطائي أزمير، والخطيب، والمؤرخ المعاصر لتراجان وأدريان، المتوفى نحو عام (144 م) وكان يعد بالإجماع أعظم عالم بالفراسة[69].

5/3/3/2] بوليمون

ألف بوليمون كتابًا بعنوان ‹عن الفراسة› أو ‹الفراسيات›، لم يبق منه في اليونانية سوى تنويه إليه[70] في بعض الكتب. وقد ترجم إلى العربية قبل أواسط القرن الثالث/التاسع، ما دام الجاحظ قد استخدمه في كتاب ‹الحيوان›[71]. ونحن نجهل مترجمه لأن اسمه لم يذكر في أي نسخة من النسخ التي عثرنا عليها[72].

ترتكز الفراسة عند بوليمون على المقارنة بين الوجوه الآدمية والوجوه الحيوانية وإلى استخدام وقائع غريزية لدى الحيوانات، لوصف البشر[73]، وذلك على سبيل القياس والتماثل. ووفقًا لفراسة بوليمون، يتصنّف البشر في أشكال شتى، مطابقة لأشكال حيوانات، حيث إن مزايا هذه الحيوانات وعيوبها تصلح لوصفهم وتمييزهم. على هذا النحو فإن الإنسان الذي له صورة الأسد يكون «جسورًا، قويًا، متسامحًا، غضوبًا، متيقظاً، طموحًا، كريمًا، صبورًا». والذي له هيئة النمر يكون «متبجحًا، حقودًا، مختالاً، متحفظاً للغاية، ودمويًا»، والذي له هيئة الدب يكون «قويًا، نهمًا، بلا طموح، عدوانيًا، وخائنًا»[74].

يخصص بوليمون جزءًا من كتابه للنساء، ويستخلص من مظهرهن الجسدي نتائج حول سلوكهن الأخلاقي. وهو يصنف النساء إلى «كبيرة، صغيرة، متوسطة، شائخة، نحيفة، ذات أكتاف عريضة، هيفاء، ذات لحم صلب . . إلخ»[75]. وتُظهر مخطوطات هذا الكتاب تباينات كبيرة، لذلك فإن دراسة مقارنة لهذه المخطوطات هي وحدها التي تتيح العثور على البنية الأصلية للكتاب.

6/3/3/2] شمس الدين الأنصاري

جُمعت الفراسة السياسية لأرسطو، وفراسة الطباع لبوليمون، والفراسة الطبية لهيبوقريطيس وجالينوس في توليفة رائعة أنجزها على يد شمس الدين أبي عبد الله محمد بن إبراهيم أبي طالب الأنصاري الصوفي الدمشقي (توفي عام 727 هـ/ 1327 م) عام (723 هـ/ 1323 م) في مدينة عكا. وقد عرفت هذه التوليفة باسم ‹كتاب السياسة في علم الفراسة›[76]. وتنتهي مخطوطة بورصة المنسوخة عن المخطوطة الأصلية بفصل، عنوانه: حول ما زعمه أرباب الفراسة: أرسطو، وبوليمون، وأبو بكر الرازي، وفخر الدين الرازي، وإيلاوس[77]، والشافعي، وابن عربي، في العين المحمودة[78]. وفيما يلي مقتطف كتبه تلميذ مجهول لمؤلفنا الأنصاري، عن كتاب ‹السياسة في علم الفراسة›. يقول: كتبه شيخنا الأنصاري في صفد[79]، ونسخته عن الأصل، قدمه لي وأذن لي أن أعيده إليه في شهر صفر من عام (724 هـ) في صفد. وقد نُسب إليه أخيرًا تعليق حول العلامة الدالة على الموت في رأي هيبوقريطيس[80].

7/3/3/2] دور الفراسة في تجارة العبيد

عرفت الفراسة الإسلامية تطبيقًا خاصًا كان ذا أهمية بالغة، في العصور الوسطى، فقد مارست دورًا عظيمًا في تجارة العبيد. وقد كتب المصري محمد بن إبراهيم بن سعيد الأنصاري، المعروف باسم ابن الأكفاني (توفي عام 749 هـ/ 1348 م) كتابًا حول هذا الموضوع عنوانه ‹النظر والتحقيق في تقليب الرقيق›[81]، وأعاد تأليفه عام (883 هـ/ 1478 م) المصري أبو الثناء مظفر الدين محمود بن أحمد العينتابي الأمشاطي (توفي عام 902 هـ/ 1496 م) تحت عنوان ‹القول السديد في اختيار الإماء والعبيد›[82].

يشتمل الكتيب على مقدمة تضم (نصائح مفيدة) في هذا المجال، وفصل أول، يتناول (صنوف البشر والمزايا والعيوب والأخلاق الخاصة بكل صنف من الرجال والنساء الأحرار والعبيد)، وفصل ثان، يتحدث عن المناطق المشهورة والأراضي المسكونة، وأمزجة سكانها، ونشاطاتهم، وما يختصون به . . إلخ[83]، وفصل ثالث يعالج أعضاء البدن، والعلامات البادية على صور وأشكال هذه الأعضاء، وخاتمة، حول طريقة شراء العبيد، والعيوب التي يخفيها تجار العبيد عن الأعين[84].

8/3/3/2] فراسة الخيل

استُخدم هذا النوع من الفراسة أيضًا في تجارة الخيل، فقد تحدث الرازي عن «دوائر حــول أجــساد الخيول يعطيها العرب أسماء خاصة، ويستبشرون بها أو يتطيرون»[85]. وجمــع ابــن بهلول كذلك في فصل واحد عددًا من المعطيات عن دوائر الخيول، وعن علامات أخرى، وعن بعض أمراضها[86].

وأخــيرًا، يقــول الجاحظ[87] «إن أصحاب الفراسة يفحصون المواضع التي تقرضها الفئران من الثياب كما يفحصون الشامات، وألواح الأكتاف، وخطوط اليد، ويزعمون أن أبا جعفر المنصور نزل في بعض القرى، فقرض الفأر مسحًا له كان يجلس عليه، فبعث به ليُرفأ، فقال لهم الرفّاء: إن هنا أهل بيت يعرفون بقرض الفأر، ما ينال صاحب المتاع مــن خير أو شر، فلا عليكم إلا أن تعرضوه عليهم قبل أن تصلحوه. فبعث المنصور إلى شــيخهم، فلما وقعت عينه على موضع القرض، وثب وقام قائمًا، ثم قال: من صاحب هــذا المــسح؟. فقال المنصور: أنا. فقام وقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته، والله لتليَنَّ الخلافة أو أكون أنا جاهلاً أو كذابًا.

لــن تستأثر هذه القصة باهتمامنا حين نعرف بوجود مثل هذه الممارسة التكهنية من مــصدر آخــر. والواقــع أن مَلَمبُس العراف اليوناني الأسطوري الذي كان يفهم لغة الحيوانات[88]، ألف كتابًا بعنوان ‹عن العضلات›[89].

مثلما ستبين الأجزاء التالية من هذا الفصل فقد تناولت الطرائق الفراسية ميدانًا واسعًا من ميادين المعرفة الإنسانية، وكانت، على نحو من الأنحاء، قراءة متأنية في كتاب الطبيعة الــذي لا يمكن أن يخفي شيئًا، مهما حاول الإنسان التكتم على سر العلامات التي تكاد تفــضح ســلوكه[90]. ذلك أن بعض هذه العلامات تخفى حتى عن عين الإنسان الذي يُظهرها من دون أن يدري. وعين الإنسان، في الحقيقة، مرآة فكره، وهكذا فإن الجبهة العالــية تدل على الغباء، والجبهة العريضة، تدل على فقر الروح، والجبهة الصغيرة، على رشــاقة الحــركات، والحاجــبان الهابطان نحو العينين، على الحسد، والعينان المتوسطتا الاتساعِ على الذكاء. ويدل حسن الخلق على المشاعر النبيلة السمحاء، والعينان الثابتتان طــويلاً في محجريهما تدلان على الحماقة، وأولئك الذين ينظرون شزرًا، هم ذوو طبيعة متقلــبة، وغير مستقرة. والأذنان المكسوتان بالشعر تدلان علىْ حدة السمع، والأذنان الكبيرتان والمستقيمتان تدلان على الحماقة وحب الثرثرة، وهكذا دواليك[91]. لنلاحظ أخــيرًا أن الفراســة كانت قد استخدمت المخيلة، مثلما الحلم، لإزجاء المديح أو الذم، بالتصريح وبالتلميح[92].

وقـــد استمرت الفراسة حتى الأزمنة الحديثة، تثير الاهتمام لدى عامة الناس، حتى أن مؤسس مجلة ‹الهلال›، جرجي زيدان، أحد رواد نهضة الأدب العربي، أخذ على عاتقه أن يقدم لقرائه عرضًا مجملاً للفراسة الحديثة[93].

4/3/2] الشامات والبقع الجلدية

هـــناك لفظـــان اثـــنان مختلطان يدلان على العلامات التي تشكل مادة هذه الطريقة الفراســـية: لفظ الخال، وجمعه خيلان، ويفترض أن يدل على شامات الحُسْن[94] ويمثل الفأل الحسن[95]، ولفظ الشامة، جمعها شامات، وكان يعني في الأصل كما يبدو: بقعًا ملـــونة على جسم حصان، وعلى الأحص في مكان تُكره رؤيتها فيه[96]. ثم انطبق على كـــل بقعـــة، يخالف لونها لون البدن الذي تشوهه، وعلى كل أثر أسود في البدن وفي الأرض[97]، ومن هنا جاء طابعها المشؤوم. غير أن الحالة الراهنة للنصوص التي بين أيدينا لا تفرق بين الشامات والخيلان[98]، فاللفظان يعنيان بقعًا طبيعية، تسم جسد الإنسان، في وجهـــه، مثلما في بقية جسده، أو بقعًا طارئة كالبثور أو النمش، ناتجة عن مرض أو منبئة بالموت[99].

1/4/3/2] كتاب ملمبس

يقـــول ابـــن النديم مستشهدًا بكتابات ميناوس الرومي (بيزنطي) إن «ميناوس ألف كـــتاب ‹الخيلان› وكتاب ‹الشامات›»[100]، والمعادل اليوناني للعنوان الأخير هو ‹حول الـــشامات›، ويتـــناول هذا الكتاب العلامات الطبيعية على الجلد، بينما المعادل اليوناني للعنوان الأول هو ‹حول الخيلان›[101] ويتناول شامات الحسن. وإذا كنا نجهل كل شيء عـــن الكتاب الأول، فنحن نعلم أن عنوان الكتاب الثاني غدا عنوانًا لمقطع من مقطعين اثـــنين بقيا لنا من الكتاب المنسوب إلى ملمبس بعنوان ‹عن التشوهات وعلامات البدن› أي: حول الاختلاج والخيلان[102].

فـــإذا ما كان ميناوس تحريفًا لملمبس فإن أحد العنوانين كما ورد في ‹فهرست› ابن النديم يتطابق مع كتاب ‹حول الاختلاج›، ثم سيجري تصحيحه إلى كتاب ‹الاختلاج› وهـــو اللفـــظ العربي الدقيق الذي يدل على التكهن بوساطة عروق البدن. ضمن هذه الـــشروط فـــإن ما جاء في كتاب ‹الفهرست› سيكون مقبولاً، كما أن المرجع اليوناني المـــتعلق بالنظـــر في الشامات وبقع الجلد، وكذلك في نبض العروق ليس سوى كتاب ملمبس. وما يجعل هذا التحريف محتملاً أن كتابه ‹حول الخيلان› هو الكتاب اليوناني[103]

الوحيد المعروف عن هذه المادة، ولهذا تكون الطريقة القديمة في قراءة اسمه مسوغة[104]. ومـــع ذلــك فمـــا من شيء يلغي شكوكنا بأن اكتشافًا محتملاً لترجمة عربية للكتاب موضوع الحديث أمر محتمل، أو أن مجموعة محددة من الاستشهادات على الأقل هي التي نسبت إلى ملمبس.

هل كانت هذه الطريقة الفراسية معروفة لدى العرب الأقدمين؟. إن معطياتنا، مهما كانت هزيلة، تسمح بالإجابة بالإثبات. فإذا كان ذكر الرازي الشامات والخيلان[105] مستمدًا من المصادر الفراسية اليونانية، وإذا كان ذكر الجاحظ لها مستندًا إلى الفرس أو راجعًا إلى هيبوقريطيس[106]، فإن هناك واقعتين تثبتان وجود هذه الطريقة لدى العرب، أولاهما عن معرفتهم المستقبل بوساطة بقع الجلد، والثانية عن ممارستهم التكهن بوساطة الشامات.

أما الواقعة الأولى فتتعلق بإحدى العلامات العجيبة التي كانت تعلن عن قدوم النبي. فخـــلال رحلته الأولى إلى الشام، وكان في الثانية عشرة من عمره، التقى براهب يدعى بحـــيرى الـــذي تعرف على علامات النبوة فيه[107]. وكانت هذه العلامات في الواقع علامـــات بدنية[108] تتعلق بالعين والوجه، وبوجه خاص بـــ(خاتم النبوة) المتوضع فوق ظهره ما بين الكتفين «وكان مثل أثر المحجم»[109]. إن هذه العلامة تؤكد، على الأقل، أن العرب كانوا على علم بأن البيزنطيين يتكهنون بواسطة بقع الجلد.

وقـــد مـــارس العرب أنفسهم، كما يبدو مثل هذا التكهن وهو ما تشير إليه القصة التالـــية: تزوج معاوية امرأة من بني كلب، وقال لزوجته ميسون والدة يزيد بن معاوية: ادخلـــي وانظري إلى ابنة عمك. فدخلت ميسون، ونظرت إليها ثم عادت وقالت: لم أر قط من يضاهيها، ولكني لمحت تحت سرّتها شامة[110]، وفوق هذه الشامة سيسقط رأس زوجهـــا. فتشاءم معاوية من ذلك وطلقها، فتزوج منها حبيب بن مسلمة ثم طلقها، ثم تـــزوجت أخـــيرًا من بشير (والي حمص في خلافة مروان بن الحكم) وحين ضُرِب عنقه «لأنه والى ابن الزبير» وقع رأسه في حجر زوجته[111].

5/3/2| قراءة الكف

إذا كانـــت الفراســـة هي «التعبير الشامل للجسد»، فإن «اليد هي الفعل الإنساني بـــرمته، ووسيلته الوحيدة إلى الظهور»[112]. من هنا ولدت طرائق عدة للتكهن بواسطة الـــيد، مـــثل التكهن باللمس بالأصابع[113]، والتكهن بالنظر إلى الأظافر[114]، وبوجه خاص قراءة الكف.

1/5/3/2] الموضوع

تتيح قراءة الكف، أو علم الأسارير[115] التكهن بطول عمر الإنسان أو قصره، وبمستقبله السعيد أو التعيس، بغناه أو فقره . . إلخ. وكل ذلك انطلاقًا من خطوط الكف أو أخمص القدم، حيث يتم النظر إلى تقارب هذه الخطوط أو تباعدها، امتدادها أو قصرها، اتساع المسافة الفاصلة بينها أو ضيقها، والرسوم التي تتشكل فيما بين هذه الخطوط[116].

يعد مؤلف كتاب ‹مفتاح السعادة›[117]، أن قراءة الكف علم برع فيه العرب على نحو خاص، ونحن مع ذلك لن نحتفظ من قراءاتنا العديدة إلا بإشارة واحدة إلى هذه الممارسة، هي بيت من الشعر للشاعر المسيحي ميمون بن قيس الأعشى، معاصر النبي محمد[118]:

فانظر إلى كفي وأسرارها

هل أنت إن أوعدتني صابري

أما في الإسلام، فقد نسب إلى فخر الدين الرازي كتيب صغير عنوانه ‹معرفة خطوط الكف وما فيها من الحكمة›[119]، وهناك أيضًا مجموعة كتابات فراسية تشتمل على مقطعين اثنين، يعالج الأول منهما العلامات التي تستخرج من قياسات أصابع اليدين، والعلامات التي يستدل بها على كثرة الأولاد أو قلتهم، من النظر في باطن الإبهام[120].

6/3/2] فراسة لوح الكتف

يستند هذا الفن الكهاني إلى النظر في الخطوط والرسوم المميزة على ألواح أكتاف الخرفان أو الماعز حينما تعرض لأشعة الشمس بعد ذبحها، ويستدل بهذه الخطوط على حوادث عامة كالحروب ووفرة الرزق والجفاف. ونادرًا ما استخدم هذا الفن الكهاني لحالات فردية[121].

ويحدث ذلك على النحو التالي: قبل طهو لوح الكتف، يوضع في البداية على الأرض، لبعض الوقت، ثم يُفحص، ويستدل من العلامات التي تظهر عليه على حوادث ستقع في العالم مستقبلاً، وذلك بحسب لونه المصفر الكابي، أو المحمر أو المخضر. ويتم توجيه أضلاع اللوح باتجاه الجهات الأربع، وتشير العلامات التي تظهر عليه إلى حوادث، ستقع في المنطقة المطابقة لاتجاهه[122].

يتعلق الأمر هنا في الواقع بطريقة فراسية، بالمعنى الواسع للكلمة، لها روابط وثيقة بالجفر والحدثان، باعتبارهما طريقتين كهانيتين ترميان إلى التنبؤ بأحداث عامة. أما من أسس هاتين الطريقتين في الإسلام، فقد نسب الجفر إلى علي بن أبي طالب[123]، ونسب الحدثان إلى يعقوب بن إسحق الكندي[124]، ونسب إليهما أيضًا وضع قواعد مكتوبة لفراسة لوح الأكتاف[125].

فإذا لم يصلنا من علي ابن أبي طالب أي كتابة من هذا النوع، فإن ثمة ‹رسالة في علم الأكتاف› تحمل اسم الكندي[126]. يوضح الكندي في مقدمة هذه الرسالة بأنه ترجم عن اليونانية هذا الكتاب المنسوب إلى هرمس الحكيم[127]، وتوجد ‹رسالة أخرى في أحكام الأكتاف› مجهولة المؤلف، مختلفة عن الرسالة السابقة، ونحن نقرأ فيها على نحو خاص: إذا أراد أحد التفرس في الأكتاف، فعليه أن يأخذ خروفًا، وأن يصوغ في سره، قبل أن يذبحه، السؤال الذي يريد أن يحظى بجواب عليه، ثم يذبحه ويشوي كتفيه . .[128].

تبدو هذه الطريقة مغايرة للتي وصفناها آنفًا، وهي كما يبدو، الطريقة المتبعة في شمالي إفريقية. وحول ذلك يقول موشامب[129]: نادرًا ما يفوتهم التفرس في لوح كتف الخروف، بعد إخراجه من الطبق. فالصحراويون يؤمنون بالفراسة عليه كثيرًا، وقد حل هذا لديهم محل النظر في حثالة القهوة في حياتهم البدوية، وهم يستخلصون منه مشورة تساعدهم على الأخص في اختيار الدرب المأمونة التي يسلكونها، ليتجنبوا هجوم قطاع الطرق. ويرى دوتيه[130] في فراسة لوح الكتف الشائعة جدًا في شمالي إفريقية أثرًا من طريقة التكهن بالنظر إلى أحشاء الحيوانات، المغرقة في القدم، والمرتبطة بذبيحة القربان[131] التي تتضمن فكرة مرور مسبق على النار. أما في الشرق فالطريقة مختلفة. فبحسب الكتاب المنسوب إلى الكندي، واستنادًا إلى المثال الوحيد عن معاينة لأكتاف حدثت في عهد عمر بن الخطاب، عثرنا عليه مصادفة، خلال قراءاتنا، وذكرناه في غير مكان، لا يتعلق الأمر بطهو الكتف، ومعاينة العلامات البادية عليه، بل بمختلف الألوان الطبيعية التي يمكن ملاحظتها على لوح الكتف الطري والنيئ[132].

من الممكن إلقاء الضوء على أصل الاستدلال بلوح الكتف على الطريقة المغربية، من خلال إرث وتقاليد رومانية أو حتى إفريقية. كما يمكن توضيح سبب ورود الاستدلال بفحص أكباد الحيوان وفحص قلوبها في اللائحة القصيرة التي وضعها ابن خلدون، الذي تحدث عن «الذين يفحصون أحشاء الحيوانات وأكبادها وعظامها»[133] استنادًا إلى هذا الإرث أيضًا. أما في المشرق العربي قبل الإسلام وبعده، فلم يبق أي أثر لهذه الصناعات التي كانت تتمتع مع ذلك بمكانة عظيمة جدًا في منطقة مابين النهرين القديمة.

7/3/2] الاستدلال بفحص النبض (الاختلاج)

يرمـــي (علـــم الاخـــتلاج)[135] أو (علـــم نبض العروق) إلى الاستدلال بعلامات مـــستخرجة من نبض عروق الدم الذي يحدث تلقائيًا في كل أنحاء الجسم البشري، من قمـــة الـــرأس إلى أخمص القدم. وهذا يعني إحصاءً شاملاً لكل نقطة من نقاط الجسم، يحـــتمل أن يصدر عنها مثل هذه الخلجات. والواقع أن المقصود هنا ليس حركات غير مـــتعمدة للأعضاء، على غرار نقل اليد لا شعوريًا إلى هذا الجزء أو ذاك من الجسم، أو عبوس الوجه أو الغمز بالعين . . إلخ[136]، فهذه الحركات جميعها تنتمي إلى التكهن عن طريق سلوك الإنسان وأقواله وسنتناولها بالبحث في فصلنا القادم.

إن لعلـــم الاخـــتلاج، كمـــا يبدو في النصوص وكذلك العديد من طرائق الفراسة الأخرى، علاقات قرابة وثيقة مع التشخيص الطبي. ومع ذلك، فهو يذهب إلى أبعد من هـــذا الأخـــير، زاعمًا أنه يتنبأ، ليس فقط بالحالة الصحية للمريض، بل وأيضًا بما ينتظر الإنسان في مستقبل الأيام. فإذا ما رمشت العين اليمنى فتلك إشارة إلى الصحة الجسدية، وإذا حدث ذلك للعين اليسرى، فتلك علامة على الصحة المعنوية، وإذا ما ارتعش المنخر الأيمن، فإن صاحبه سيوفي ديونه، وإذا حدث ذلك لمنخره الأيسر، فسوف يتلقى أخبارًا سيئة، وهكذا دواليك[137].

لقـــد وضـــعت مدونة رموز لهذه العلامات الاستدلالية ولكنها لم تكن بالدقة ذاتها وبالرسوخ ذاته، الذي كانت عليه الرموز المشابهة في الطرائق الكهانية الأخرى. والكتاب الأكثر انتشارًا في اللغة العربية في هذا الميدان هو الذي جمع في خمسة أعمدة خمسة آراء، تخص كل جزء من أجزاء الجسم منسوبة إلى جعفر الصادق الذي ينسب إليه أيضًا وضع مقدمـــة لهذا العلم الغريب عن الإسلام، وكذلك إلى النبي دانيال، وإلى الإسكندر[138]، وإلى الفرس، وإلى البيزنطيين.

يؤكد الأدب الاختلاجي الزاخر الذي جمعه هرمن ديلس في «مساهمات في التعريف بـــأدب الاختلاج الغربي والشرقي»[139] على الأصل اليوناني لهذا العلم في شكله الأدبي الراهن، بوجه عام، ذلك لأن سائر الكتب المعروفة تستند، كما يبدو، بطريقة أو بأخرى إلى الكتاب اليوناني المنسوب إلى ملمبس[140].

فإذا كانت نسخ كتب الاختلاج التي تمكنّا من رؤيتها، متأخرة للغاية، فإن وجودها، في المقابـــل، مـــؤكد مـــنذ القـــرن الرابع/العاشر. والواقع أن عنوانين لكتابين وردا في الفهرســـت لابن النديم، يجعلاننا نفترض أن هذا العلم جاء إلى العرب عن طريق الفرس.

والعنوان الأول يؤكد ذلك بوضوح، ألا وهو ‹كتاب الاختلاج على ثلاثة أوجه للفرس›[141]، أمــا الــثاني فقد جعل من الاختلاج حلقة في سلسلة من قراءات الفأل، يجمعها عنوان ‹كــتاب الاختلاج والزجر›[142]، وما يرى الإنسان في ثيابه وجسده، ووصف الخيلان، وعلاج النساء[143]، ومعرفة ما تدل عليه الحيات.

تذكــر هــذه المجموعة من قراءات الفأل على نحو غريب بالمجموعة الآشورو-بابلية المعــنونة ‹شُــمّا آلــو إنا ميلي شكين›[144]، والتي تجمع أنواع الفأل كافة، بما في ذلك اخــتلاج أعــضاء الجسم البشري[145]، وزجر الطير والحشرات[146] التي يراها المرء على ثيابه وفوق جسده[147]، والتكهنات المأخوذة من الحيات[148] ومن الشامات[149].

يقــدم الكتاب الأول، إضافة إلى ذلك، معلومات تلقي الضوء على تطور هذا العلم. والواقــع أن الكتاب كان ينبغي أن يضم ثلاثة أعمدة، تشتمل كل منها على تفسير من التفاسير المنسوبة إلى شخصية شهيرة مزعومة في هذا الميدان. غير أن عدد هذه الأعمدة ارتفع فيما بعد إلى خمسة وحتى إلى ستة، وهي الأرقام التي تحملها الكتب الموجودة[150].

إن المعلــومات المذكــورة في كتاب ‹الفهرست› تثبت مع ذلك بأن علم الاختلاج العــربي، مــن الناحــية الأدبية على الأقل، كان هو الأقدم بالتأكيد بعد علم الاختلاج الــيوناني، ولم يكــن سوى تجريدات لنُتف آشورو-بابلية[151]. وإذا قارنا بدقة النص المنسوب إلى ملمبس مع نص المخطوطة العربية الموجودة في ستراسبورغ، لبدا لنا أنه ومع التباينات الخفيفة بخصوص حالة الأعضاء وأقسام البدن، فإن السياق هو ذاته تمامًا[152]. صــحيح أن التكهنات المستخرجة من مختلف أعضاء وأقسام البدن لا تتطابق إلا نادرًا، ولكن إجراء تحقيقات على سائر الأدب الذي جمعه ديلس يثبت أن مثل هذه التروات في التفسير معروفة في كل الكتب من هذا النوع.

وهكذا، فإن اختلاجات الخد الأيمن والخد الأيسر، كي لا نأخذ سوى مثال واحد، تــدل لدى ملمبس على سهولة التعبير عن الأفكار وعلى النكد، ولدى جعفر الصادق علــى المرض الخفيف، ولدى الإسكندر على الانبساط والسرور وعودة غائب، ولدى حكماء الفرس على التحرر من خوف وعلى عودة غائب، ولدى حكماء البيزنطيين على الصحة والرخاء وعلى المرض الذي يعقبه شفاء[153].

وفي جمــيع الدراســات الأخــرى من هذا النوع، فإن غياب التمييز بين جزأين من الــوجه، هما الخد والوجنة[154]، ينطوي على علاقة توافق أقوى وأقدم عهدًا بين العرب واليونانــيين، علاقة تؤكدها العديد من المعلومات التي يكشف عنها فحص القائمة التي تحفل بأوجه التوافق بينهما، والتي نقدمها كملحق لهذا الفصل.

تحتوي مخطوطة برلين رقم (2460)، إضافة إلى كتاب ‹التفسيرات› ذي الأعمدة الخمسة، المذكور سابقًا، على شعر منظوم حول الاختلاج للباعولي[155]، يضم خمسة وستين مقطعًا[156]، وعلى كتاب منحول إلى محمد بن إبراهيم بن هشام، بعنوان ‹الاختلاج ودعاؤه›[157]، حيث يلي فصوله السبعة الأولى دعاء يرمي إلى إبعاد الأذى الذي يمكن أن تجلبه هذه الإشارات الفألية[158]. وأخيرًا فقد نسب إلى جلال الدين السيوطي (توفي عام 1505/911) كتاب ‹كفاية المحتاج في معرفة الاختلاج›[159]. وقد استندت سائر هذه الكتب إلى مرجعية جعفر الصادق (توفي عام 148 هـ/ 765 م) الذي يرد اسمه وحده، أو متبوعًا بأربعة أو خمسة أسماء أخرى مشهورة، في عنوان أو في مقدمة سائر هذه الكتب التي وقعنا عليها.

كذلك فإن كتب الاختلاج كانت أكثر عددًا عند الترك، الذين حظي هذا الفن الكهاني لديهم بمكانة كبيرة[160]. وإضافة إلى اختلاجات البدن فإن الأتراك يستعملون لفظ اختلاج للتكهنات المستخلصة من الكدمات والجروح التي تصيب الجنود، وقد ورد ذلك على الأخص في كتيب يحمل اسم إبراهيم حقي. كما أن كتابًا آخر منسوبًا إلى الإسكندر الأكبر، أحصى أجزاء البدن كافة، مع الفأل المستخرج من كل جرح يتدفق منه الدم. وفي كتاب ثالث، توجد تأويلات للجروح المصطنعة عمدًا، عن طريق الرمي بالقوس أو بقاذفة النشاب[161].

لنشر أخيرًا إلى شكل من أشكال الاختلاج كان يجري استخدامه على قرابين الذبيحة عند الحرانيين، ويتكون من قطع عنق الحيوان بضربة واحدة، ومراقبة حركات عينيه وفمه وارتعاشاته، وكيفية اختلاجاته، ويستخرجون من ذلك تكهنات حول أحداث المستقبل[162].

8/3/2] المعرفة الكهانية بالأرض

يندرج تحت هذا العنوان ثلاث ملكات فطرية في الإنسان: ملكة الاستدلال على الطريق الذي ينبغي اتباعه في الصحراء، والمناطق المجهولة، وفي البحار، وفي دياجير الظلمة، وملكة اكتشاف مواضع المياه في مكان من الأمكنة، وأخيرًا ملكة تحديد مواقع المناجم التي تحتوي على المعادن النفيسة.

تدعى الملكة الأولى الخاصة بسكان الفيافي الصحراوية، علم الاهتداء في البراري والقفار[163]، وهي أشبه بقيافة الأثر[164] مع أنها تختلف عنها جوهريًا. والواقع أن هذه الأخيرة تتكون من اقتفاء آثار باطن القدم فوق الأرض، في حين أن الاهتداء في البراري

يــتكون مـــن تحديد الدرب الذي ينبغي السير عليه، استنادًا إلى مظهر التربة، ورائحة الأرض، والخـــصوصيات الطبيعـــية والمناخية لشتى المناطق. وتلكم، في الحقيقة، معرفة حدســـية على وجه التقريب يشترك فيها بعض الحيوانات كالبعير والحصان، في حين أنها لم تكـــتمل لدى الإنسان إلا بعد تجارب طويلة، كانت توجهها بعض المعطيات النظرية الخاصة بمنازل القمر وبمقابلات الكواكب التي تعطي علامات خاصة، في كل صقع من الأصقاع، وبمعرفة سموتها «فلكل كوكب سمت لا يحيد عنه»[165].

تكمـــن هـــذه الموهبة الفطرية، بوجه الإجمال، في معرفة أحوال الأمكنة، من دون علامـــات ظاهـــرة فيها بل بالاعتماد على استشعارات داخلية مبنية على خاصيات في الكشف، لم توهب لكل الناس، ومرد ذلك كله إلى كمال الحواس وقوة التخيل. ويعزى إلى هـــذه الخاصيات القدرة على اكتشاف المياه الجوفية، في السهول كما في الجبال، من خـــلال تعرف طبيعة الأرض عن طريق تفحص ألوانها وتركيبها[166]، ويدعى هذا الفن: الريافة. والرائف هو الذي يقدر عمق المياه تحت الأرض من خلال رائحة الأرض ونباتها، أو من خلال ردود أفعال غريزية لدى بعض الحيوانات ولاسيما الهدهد[167].

ولا يخـــتلف الأمـــر مع ملكة اكتشاف المعادن الباطنية، فالوصول إلى هذه الكنوز المطمورة يعتمد على معرفة علامات تكمن في الجبال، ولا تنكشف إلا لعيني الخبير، على شـــكل عروق أو خيوط متشابكة ينبغي له تفسير طبيعتها وحالتها ولونها[168]. وتوجد هـــنا أيضًا بعض المعطيات التنجيمية، ترشد المستكشف الذي لا بد له من معرفة الأصل الكـــوكبي لـــركاز المعدن الذي يبحث عنه، وتحت تأثير أي كوكب يكون هذا الركاز موجـــودًا. ذلـــك أن كـــل معدن له لون وطبيعة وسمات وخواص الكوكب الذي من المفترض، أنه قد جاء منه[169].

علـــى الـــنحو الذي وصفت فيه هذه الطرائق الثلاث، فإنها تبدو مجردة من أي طابع كهـــاني. وإذا ما انتمت إلى مجموعة الطرائق الفراسية، فلكونها تنطوي على استدلالات على الأشياء المخبوءة استنادًا إلى ظواهر بيّنة، قياسًا على الاستدلال على الجوانب المعنوية بـــالانطلاق من الجوانب المادية أو البدنية. ومع ذلك فإنه يجوز التفكير بأن هذا العلم لم يكن قد تخلص بعد في تلك الحقبة، وفي جزيرة العرب، من السحر والكهانة ومن بعض الاســـتعدادات الـــتي كان لابد أن تتوفر لدى الكهان ولدى الأشخاص المكلفين بأداء الشعائر، لأن نفاذ أبصارهم وألفتهم مع كل ما له علاقة بميدان الغيب، كان يؤهلهم لمثل هذه الوظائف.

إذا كانت وظيفة الدليل في الصحاري معروفة حق المعرفة، لدى العرب القدماء، فإن الرائف لم يُشَر إلى وجوده في التقاليد ماقبل الإسلامية التي تم جمعها حول هذا الموضوع. غير أن الحاجة إلى وجود مثل هذه الوظيفة لديهم لا مراء فيها. من المؤكد أن وظيفة الرائف قد تطورت في الأوساط الحضرية والزراعية، كما أن يأس البدو من العثور على المياه في البراري شبه الصحراوية التي كانوا يعيشون فوقها، لم يكن خليقًا أن يقوي لديهم مثل هذه الاستعدادات. وكان من الطبيعي أن يكون اهتمامهم أقل بكثير في البحث عن المعادن حيث إنهم لم يكونوا حتى يعرفون سبكها. فقد كان الحدادون، أو مبيضو الأواني في جزيرة العرب القديمة من سكان الواحات الشمالية، ومن أبناء قبيلة بني القين[170]، وهؤلاء يذكّرون بقيون (حدادين) العهد القديم الذين كانوا يقيمون، على وجه التقريب، في الإقليم ذاته[171]، والذين استعمل اسمهم في العربية لمن يمتهن هذه الحرفة، أي: القين[172]. وبسبب الاحتقار الذي كان يكنه العرب للقين (الحداد) غدا اسمه لديهم مرادفًا للعبد الرقيق[173].

وبسبب ندرة المياه وانعدام مسايله الدائمة، لم تعرف جزيرة العرب القديمة الطرائق الكهانية المتعلقة بالماء، والذي كان بامتياز، عاملاً من عوامل الوحي والكهانة. كما شكّل المادة الأساس في التكهن عن طريق لون ماء النهر وفيضانه[174]، وعن طريق النظر في الأنهار[175]، والنظر في طساس الماء، وفي تموجات سطح الماء والسوائل ذات السطح المرآوي[176]، كالماء وغيره. غير أن استخدام الماء كناقل للمقدس[177] يؤكده طقس إبرام العهود والتحالفات. ففي حلف الفضول الذي عُقد في مكة، خلال يفاعة محمد، بين قبيلة عبد الدار والقبائل المتحالفة معها، لإقرار رفع المظالم، يقال إن المتحالفين جاؤوا بحوض ماء من زمزم وغسلوا به الأركان المقدسة للكعبة، ثم شربوه معًا. أما خصومهم بنو عبد مناف حلفاؤهم فقد أبرموا مع حلفائهم عهدًا سمي بحلف المطَّيبين، لأنهم غسلوا أيديهم في حوض مملوء بالطيب، وضعوه بالقرب من الكعبة، وبللوها به، علامةً على الالتزام بالعهد[178]. غير أن الماء والطيب ليسا، في الحقيقة، سوى مادة بديلة عن الدم الذي كانت تضمخ به الأحجار المقدسة التي كان العرب يعقدون أحلافهم أمامها[179].

[9/3/2] التكهن عن طريق رصد الظواهر الجوية

كما في المقطع السابق، فإن تصنيف التكهن بواسطة الظواهر الجوية بين الطرائق الفراسية يمكن تسويغه بالقياس على الطرائق المستعملة في ملاحظة كل الظواهر، والاستدلال بها. فقد كان ينظر إلى السحب المحملة بالمطر، والرياح على أنها بقع على

جسد السماء، وينظر إلى الظواهر الجوية كالصاعقة والبرق على أنها أعضاء لهذا الجسد.

في العصور الكلاسيكية القديمة كان يمكن لجميع الظواهر الجوية أن تقدم إشارات كهانية يستدل بها على الغيب. ومن هنا ولدت مختلف الصناعات الكهانية الجوية، على غرار التكهن بواسطة الغيوم والتكهن بواسطة الدخان قياسًا على الغيوم، ومراقبة حركة الرياح، وملاحظة أوراق الأشجار الطائرة في الجو أو حفيف الأوراق، والتكهن بواسطة المطر[180]. وكان مجموع هذه النذر السماوية يشكل نوعًا من فن رصد الصواعق صدرت عناصره، كما يبدو، عن الأتروسكيين[181].

ومما لا ريب فيه أن هذا الصنف كان معروفًا لدى الساميين القدماء الذين كانت الطقوس الكوكبية لديهم تحظى بمكانة عظيمة. وكانت الآلهة، الكواكب الساطعة على غرار سين (القمر) وشمش (الشمس) وعشتار (الكواكب والنجوم) وهدد (الجو) سائدة في مختلف منازل أربابهم (البانثيونات).

كانت نوايا الإله بعل، أيًا كانت درجة الألوهية التي يمثلها، خليقة بأن تكون في كل مكان موضوعًا للتساؤل والتقصي، مثلما يدعو إلى الافتراض أدب الكهانة الكوكبية الزاخر الذي وصل إلينا[182]. ولا يعنينا هنا من هذا الأدب، الذي ما زال بعيدًا عن الاستغلال الصحيح، سوى هذا الجزء المتعلق بكهانة الظواهر الجوية، أما قضاء التنجيم الذي كان خاضعًا للقوانين المسماة، تحديدًا، قوانين العيافة والزجر، فسيكون موضوع مدار حديثنا في الفصل القادم.

1/9/3/2] ملحمة دانيال

جرى تقصي كل الظواهر الجوية التي يرتبط بها الرخاء والسلام والأمن، ودُوِّنت النتائج بأسلوب الشرط وجوابه من خلال فيض هائل من أفعال الشرط وأجوبتها، لتكشف على هذا النحو الكم الكبير من الآمال والمخاوف التي كانت هذه الظواهر تولدها في قلوب البشر. ثمة مدونة للعلامات التي تقدمها هذه الظواهر ولتأويلاتها الكهانية وصلت إلينا تحت عنوان (ملحمة) نسبت إلى النبي دانيال[183]، يبدأ الاستدلال بها منذ أوائل شهر كانون الثاني من الشهر المسيحي، تبعًا لليوم الذي يصادف في الأسبوع، بدءًا من يوم السبت. فكسوفات الشمس، بحسب الشهور المسيحية، تبدأ من نيسان، وخسوفات القمر بحسب النظام ذاته والبروق، والرعود والزلازل، وظهور

الهالات حول الشمس، وحول القمر، وقوس قزح، وظهور علامة في السماء، والزلازل. بعد هذه الاستدلالات المختارة وردت في الملحمة[184] ملحقات بخصوص العلامات التي تستخرج من الريح على الحوادث، والعلامات على الأيام والأسابيع، وعلى اليوم الذي يصادف في الأسبوع الأول من بدء السنة القبطية، وعلى اليوم الأول من السنة العربية.

ثمة تنقيح قديم لهذه الملحمة[185] يوسِّع تشكيلة هذه التكهنات المستندة إلى المنازل القمرية، بحسب الأشهر حول خسوفات القمر، والزلازل، والأقمار الجديدة، وأقواس قزح، والغبار الذي يغطي وجه الشمس[186]، وقرص القمر، والثلج، والبَرَد، والسحب، والمذنبات، وصوت الرياح، والأمطار . .

وهناك تنقيح آخر[187] هو الأطول، يقدم في عنوانه الأبواب الرئيسة التي يحتويها، ويشير إلى المصادر التي يزعم جامعه أنه استمد منها ‹كتاب الملحمة وفيه الإشارات والتعليمات المترجمة عن السريانية إلى العربية، وما يحدث من الظواهر السماوية والأرضية في الصحاري وفوق البحار والزلازل والكسوفات وسقوط النجوم والرعود، والبروق والخسوفات والأقمار الجديدة بحسب إشارات فلك البروج، والعواصف والرياح السوداء والغيوم التي تتراءى للعين على هيئات بشرية وما يحدث في بلاد العجم والعرب والأقوام الأخرى وفي الجزر والجبال›. والمراجع المشار إليها هي: دانيال، ذو القرنين، بلعام، أندرونيكوس، بطليموس، هرمس، عُزير الكاتب. وجاء فيه بعد البسملة: «كتاب السُّداع[188] ومعناه: العلامات والدلائل، مترجم عن السريانية إلى العربية، حول الظواهر السماوية، لهرمس الحكيم، ودانيال، وذو القرنين، والإسكندر» [189].

2/9/3/2] مراجع أخرى

المقصود بذلك كتب مختلفة، بعضها معروف لنا، كالكتاب المنسوب إلى دانيال، والذي هو أصل مثل هذه التأملات والمسمى ‹كتاب الرؤيا اليوناني ذو المحتوى التنجيمي، والذي يحمل اسم دانيال›[190]. وتحت اسم بلعام لم نجد حتى هذه اللحظة أي كتاب، ولكن إذا أمكن أن يكون هذا الاسم متماهيًا مع لقمان[191]، فمن الجائز أن الإحالة تشير إلى الكتاب المنسوب إلى لقمان، أعني: ‹مجلة لقمان›[192] أو ‹وصية لقمان›[193]، ذي المحتوى المستند إلى مضمون حِكَمي وباطني. وتحت اسم أندرونيكوس يوجد بالسريانية نبذة مترجمة إلى اليونانية، تتناول علامات البروج الاثنتي عشرة الخاصة بالشمس، ويُنعت المؤلف فيها ب«الحكيم الفيلسوف، والخبير». وهذا الاسم يتماهى، كما يبدو، مع أندرونيكوس سيرّيست المتوفى نحو عام (100 ق م)[194] والذي ورد اسمه

في ‹مقال حول نجم بيت لحم› المنسوب إلى أوسابيوس القيصري[195]. كذلك فإن كتاب بطلـيموس الذي يتناول الكهانة التنجيمية هو ‹كتاب الأربعة/ تيترابيبلون› والذي جرى إكمالـه ب‹كـتاب الثمرة/ كاربوس› المسمى أيضًا ‹سانتيلوكيوم› والمعروف منذ زمن مبكـر عـند العرب[196]، وكان له تأثير عميق في تنجيمهم. وتحت اسم هرمس يوجد ‹كـتاب الاقتـرانات والممازجات›[197] ذو المحتوى التنجيمي. كما نسب إلى هرمس وبطلـيموس كتيّـبان تنجيمـيان معنونان ب‹كتاب مواليد الرجال على رأي هرمس وبطلـيموس›[198]، وآخر بالعنوان نفسه، هو ‹كتاب مواليد الرجال على رأي هرمس وبطليموس›[199]. أما اسم أسدرس الكاتب الذي عده كتاب ‹رؤيا دانيال› العربي[200] بوصفه ابنًا لدانيال، فقد ورد في بداية دراسة تنجيمية في نهاية ‹كتاب الإشارات› لدانيال في مخطوطة المتحف البريطاني الشرقي، (4434، 54 ورقة) والتي وصفها فيرلاني[201]. وأخيرًا فإن ذو القرنين والإسكندر، اللذين يشيران، كما يبدو، إلى شخصية واحدة، يمكن إرجاعهما إلى كتاب ‹سيرة الإسكندر›، وهو كتاب حافل بالأساطير الفولكلورية معروف بالعربية والسريانية[202]، ويحتوي على العديد من المعطيات التنجيمية.

وهكـذا، ومـع أن الحديث يدور حول مؤلفين أسطوريين، فقد كانت المراجع التي نسبها جامعو هذه الكتابات التنجيمية إليهم شائعة أيما شيوع. ولكن إلى أي حد كانت الآراء المنـسوبة إلى هذه المراجع أمينة لها؟ لن يكون بوسعنا الإجابة عن هذا السؤال إلا بعـد مقارنـات منهجية لهذه الوثائق جميعها. ثمة واقعة مؤكدة تثبت أن التنقيحات التي أجـريت باليونانية والسريانية والعربية على ملحمة دانيال، والتي قارنها فيرلاني[203]، قد أظهرت تباينات هي من العمق لن يكون من الممكن التحدث عن ترجمة لنموذج أصلي واحد. كما أن مختلف النسخ العربية لهذه الملحمة ذاتها لم يُنقل بعضها عن البعض الآخر. كـذلك فإن التنقيحات السريانية والعربية، التي من المفترض أن يكون بعضها قد تُرجم عـن الـبعض الآخـر، متباينة كل التباين، في ترتيب المواد، مثلما في عدد الموضوعات المتـناولة . . ومع ذلك فإن هناك وحدة في الرؤية داخل هذه الكتب المعدلة، على نحو واضـح، والموسَّعة والمكيفة مع مختلف الأوساط التي خصصت لها، ومع مختلف المراحل الزمنية.

لقـد ظهرت هذه الكتب التنجيمية في أوساط زراعية، وهي تنتمي أساسًا إلى ميدان التقاويم الزراعية. ويمكن القول أيضًا: إن هذه التقاويم تمثل إلى تلك الدراسات التنجيمية مـا مثلته الدراسة التنجيمية لابن العوام إلى دراسة ابن وحشية. أعني: تنقيحًا أسقط كل ما لم يكن قابلاً للتصديق وكل ما لم يتفق مع الحقبة الزمنية. إن قراءة فاحصة ل‹كتاب

الـــدلائل›، للحسن البهلول[204]، المبني على طريقة الكتابات التنجيمية ذاتها التي رأيناها، والـــذي يحمـــل العـــنوان ذاته، أي: ‹كتاب السُّداع›، تظهر أن هذا التقويم الذي جمع علامـــات مستخرجة من مختلف حسابات الأعياد التي كانت سارية في الشرق (سريان، مـــسلمون، يهود، أرمن وقبط) والأعياد المسيحية واليهودية والأرمنية والصابئة، يشكل مثالاً على مثل تلك المحاولات لتكييف المعطيات التنجيمية، والتي لم يحتفظ الكاتب منها سوى بالعلامات النافعة والدارجة في زمنه.

10/3/2] الإرث القديم الذي جمعه الإسلام

نخلـــص من هذا العرض المجمل لملحمة دانيال إلى أن تقاليد الرصد الجوي القديمة قد اســـتمرت حـــية في أرض الإســـلام، ولاسيما في العراق، محتفظة ببقايا كهانة، كانت مزدهرة فيما مضى من الزمن، مستغلة كل ظاهرة من الظواهر الجوية، بغية الكشف عما يخبئه المستقبل. من المهم في الحقيقة ملاحظة أن التنظيم المنهجي لتلك الدراسات يتوافق، إن لم يكن في التفاصيل فعلى الأقل في التنسيق الشامل، مع تنظيم الدراسات الأشورو- بابلـــية، من النوع ذاته. وأكثر من ذلك أيضًا، فإن روح التنبؤات هي ذاتها، من حيث تـــناولها لأمور السلطة والجماعة، والمحصول الزراعي، وهزيمة الجيش أو انتصاره . . إلخ، ولكنها نادرًا ما تناولت مصير الأفراد[205].

غـــير أن هـــذا الإرث الغريب الذي جمعه الإسلام، أو على الأقل، تم جمعه في أرض الإسلام، لم يسهم فيه عرب ماقبل الإسلام، كما يبدو بأي نصيب. فهل كانوا يجهلون، في الواقع، هذه الطرائق الكهانية؟. يبدو ذلك غريبًا في الواقع نظرًا إلى أن جميع الشعوب القديمة امتلكت القدرة على الاستدلال بالظواهر الجوية.

11/3/2] علم الأنواء

يعتـــز العرب بامتلاك هذا العلم، بل ويزعمون أنهم متميزون فيه: إنه علم الأنواء، أو معـــرفة الأوقات المحددة للطلوع الشمسي ولغروب النجوم. وفي الأدب الذي جمع هذه التقاليد تماهت أسماء هذه النجوم مع أسماء الثمانية وعشرين منزلاً قمريًا[206]. ويُظهر اسم هـــذا العلـــم، علـــى الأخص، مفهوم التضاد بين هذه النجوم[207]، الذي هو في أصل التـــبدلات الدوريـــة للظروف الجوية. ومن هنا ينبع الطابع السعدي أو النحسي الذي يـــستدل علـــيه من هذه التبدلات، تبعًا للتأثيرات المؤاتية أو الضارة التي من المفترض أن تمارسها.

ولكـــن هل يملك هذا العلم المختلف عن تنبؤات الرصد الجوي التي سيعطيها بعض علمـــاء الفلـــك اســـم علم الأنواء[208] أي طابع كهاني؟ سنحاول في البداية أن نجيب بالإيجـــاب مـــادام الأمر يتعلق بعلامات تنبئ بسقوط المطر أو بالجفاف أو الخصوبة أو المجاعة . . إلخ، لاسيما أن أسلوب الصيغ التي تعبر عن هذا العالم، وتكوّن شكله الأكثر قـــدمًا[209]، تشبه على نحو غريب أسلوب التكهن بالغيب، على النحو الذي يكون فيه مصوغاً من أفعال شرط تبدأ ب(إذا)، الأداة المعادلة ل<شوما> بالأكادية، والتي تدخل في كافة صيغ التكهنات الآشورو-بابلية، وتشير إلى فعل النجوم (طلوع، سقوط) وفعل الثريا (تحديد لحظة الصباح والمساء)[210]. ومن أجوبة شرط، تذكر النتائج التي تنتج عن فعـــل الـــشرط ذاك (الحـــرارة وموكب الآفات الناتجة عنها البرد، المطر، ووفرة الإنتاج الحـــيواني والنـــباتي، وغزارة موسم التمر، وشح الحليب، الفيضانات المفاجئة، وبدايات مخـــتلف الفـــصول . . إلخ). لا شيء في الواقع يفصل بين هذه الصيغ وكهانة الظواهر الجـــوية سوى أنها كانت تشكل مشاهدات تجريبية، فقدت مع مرور القرون كل طابع حدسي لتغدو في نظر البدو عبارة عن حوادث متوقعة، بل وشبه مؤكدة، أو نتائج محددة مرتبطة بأسباب محددة. أما دور الكاهن فلم يعد ضروريًا مادام أن كل طارئ غير متوقع قد ألغي، ولم يعد للخيال المبدع أي دور سوى في المهارات الكلامية والتفصيلات العديمة الجدوى. وهكذا أصبحت تلك الصيغ، كما وصفها شارل بلاّ تستخدم الأداة (حينما) بـــدلاً مـــن (إذا) في فعل الشرط، وصيغة الحاضر، بدلاً من صيغة المستقبل، في جواب الشرط، وصار من المؤكد أن هذه الصيغ لم يعد لها أي قيمة كهانية. غير أن القيام بهذا الإبـــدال المـــزدوج، والبسيط في الظاهر، كان كافيًا ليمنحها إيقاع الأسلوب الكهاني القـــديم. مـــن الجائز التفكير في أن مثل تلك الصيغ والبيانات في شكلها القديم، حينما كانت لاتزال وقفًا على فئة من الناس، هم الكهان، كانت تجري على ألسنتهم بأسلوب النبوءات، ولكن ما إن غدت تلك المشاهدات التجريبية معروفة لدى جميع الناس، وعلى الأخـــص، لدى أولئك الذين كانوا قديمًا يقودون مصائر قبائلهم، وما إن اتخذت في نظر الجميع طابع التوقع والحتمية، حتى غدا الأسلوب الكهاني حينذاك نافلاً وغير مفهوم.

إن الدلالة الثمينة لهذه البيانات، ذات المنشأ القديم جدًا، ولتجريبية علم الأنواء، جرى تأكيدها بعدد من الدلالات الأخرى، قدمها الأدب الثري لهذا النوع من العلم، ولاسيما في الكتاب الموجز الأرفع قيمة والأكثر عملية، ألا وهو ‹كتاب الأنواء› لابن قتيبة[211].

فإلى جانب المعارف الفلكية المتعلقة بالكواكب والنجوم والمنازل القمرية، نجد في هذا الكـــتاب دلالات علـــى الأمطار وعلى الرياح والغيوم. والواقع أن مثل هذه الدلالات،

بسبب تقلباتها والريبة التي تتعرض لها وعدم يقينيتها، تتطلب تجربة واسعة، وفطنة خاصة، أقرب إلى فطنة الرائف أو الدليل اللذين يعرفان تأويل لون التربة وتشكلها. وبما أن هذه المعطيات كانت معروضة بأسلوب علم الأنواء، أعني: نتائجَ متوقعة لمقدمات محددة بدقة، فقد كان من الممكن أن تأخذ طابعًا كهانيًا، مثلما تدعو إلى الافتراض بعض الإشارات المجمعة في التقليد المأثور.

ففي أثناء المعارك التي سبقت فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة، جاء رسول من بني كعب، أحد بطون خزاعة، وكانوا قد انضموا إلى النبي، يطلب مساعدته ضد بني بكر، وهم بطن آخر من خزاعة مازالوا أعداء للنبي، وكان القرشيون يؤيدونهم. فنظر الرسول إلى غمامة[212] تعبر السماء وقال: «من هذه الغمامة سيظفر بنو كعب»[213]. وفي غزوة بني المصطلق في السنة السادسة للهجرة، حين كان الرسول وأصحابه في الطريق، هبت ريح قوية جدًا، فخاف أصحابه فقال لهم النبي: «لا تخافوا، إنما هبت [بهذه القوة] لتخبركم بموت أحد كبراء المشركين»، وكان قد مات فعلاً اليهودي رفاعة بن زيد في المدينة، وهو واحد من سادات بني قينقاع[214].

يروي ابن دريد في ‹كتاب المطر والسحاب› أن النبي كان بين أصحابه يومًا، فسألوه عن غمامة كانت تمر في السماء. قال الرسول: كيف ترون قواعدها؟، قالوا: حسنة وثقيلة. قال: فكيف ترون جرمها؟، قالوا: جميل ومستدير. قال: فكيف ترون حوافها العليا؟، قالوا حسنة ومستقيمة. قال: فكيف ترون بروقها؟، أتلمع بخفة أم تمزق الغمام؟، قالوا: إنها تمزق الغمام. فقال: فكيف ترون سوادها؟، قالوا: جميل وداكن. فجزم النبي حينئذ: إنها غمامة ماطرة. فقال له أصحابه: يا رسول الله، إننا لا نجد إلا ما نسمعه منك من القرآن أبلغ من هذا. فقال الرسول: ولِمَ لا، فالقرآن نزل بلساني، بعربية مبينة[215].

يذكر الجاحظ[216] أن من مزايا الحَرَم النبوي: إذا بلل المطر بابه الذي هو من جهة العراق، فإن الخصب والمطر في ذلك العام سيكونان من نصيب العراق، وإذا بلل المطر كل جوانب الحرم، فإن المطر والخصب سيعمان سائر البلاد.

لنورد أخيرًا نصًا حول الدعامة التي تسند الكون، في رأي العرب القدماء، إلى نظام الأنواء. فقد كان من بين العلامات التي بشرت بقدوم النبي، زيادة في الشهب الساقطة من السماء. وكان أول من ساوره القلق منها حي من أحياء ثقيف، وكان منهم عمرو بن أمية بن علاج، أدهى العرب قاطبة وأنكرها رأيًا. فسُئل عمرو في ذلك فأجاب: انظروا، إن كانت النجوم الساقطة هي معالم النجوم التي يُستهدى بها على الأرض وفي البحر، والتي نستدل بها على أنواء الصيف وأنواء الشتاء لخير حياة البشر، فوالله إن ذلك

سـيكون طي العالم وموت المخلوقات التي تعيش عليه. وإن كانت النجوم الساقطة هي نجوم أخرى، والنجوم الأولى سليمة، فسيكون ذلك لقصد من الله تجاه المخلوقات، ولكن ما هو هذا القصد؟.[217]

12/3/2] تكهن الرصد الجوي

بعيدًا عن أدب الأنواء، ثمة شهادة للرازي تؤكد أن العرب، بسبب حاجتهم الدائمة إلى الماء والمطر، ملكوا ناصية فن مراقبة السماء، وتقدير فرص المطر. يقول الرازي: كانوا يـراقبون بانتـباه أحوال الغيوم والبروق، ويتبعون الأماكن التي يهطل فيها المطر. وقد أفلحـوا بفضل تجاربهم العديدة في أن يضعوا قواعد عامة لظواهر مماثلة، وأن يعرفوا من شكل الغيوم ومظهرها إن كانت ماطرة أو غير ماطرة. وقد وضعوا شروطًا لذلك أهمها: 1] معرفة حالة المنطقة التي هي أصل الغيمة، وحالة المنطقة المقابلة لها. 2] معرفة إن كانت الغـيمة خفيفة أو ثقيلة. 3] معرفة لون الغيمة. 4] معرفة طبيعة الرياح. 5] معرفة طبيعة البروق. فإذا اجتمعت هذه الشروط جميعها عرفوا إن كانت الغيمة محملة بالمطر الغزير أو الخفيف، وعرفوا أي البروق هو الخلّب، وأيها يبشر بالمطر. وكلما تعاظمت تجارهم في هذه المواد ازدادت قدرهم على إطلاق الأحكام الصائبة[218].

لخـص الـرازي، في المحصلة، القواعد التجريبية لعلم الأنواء، التي تعتمد عليها جميع الممارسـات الكهانـية الخاصـة بالظواهر الجوية. وكان تدوين هذا التقليد في الحقبة الإسلامية، خليقًا أن يترع عنه طابعه الوثني والكهاني في آن معًا. ويمكن الاستدلال على ارتباط هذه القواعد بعبادة الكواكب في جزيرة العرب القديمة، من الإدانة التي تعرض لها علـم الأنواء من السنة النبوية، ذلك لأنه يتضمن الإيمان بأن الكواكب هي التي تسبب الحر والبرد والرعود والبروق، وعلى الأخص المطر[219].

ينـتج عـن مجمـوع هذه الطرائق الفراسية المتباينة للغاية، ولكن المترابطة على نحو منهجـي وقياسي، أن حقل تحري الكاهن كان يمتد إلى كل الظواهر السكونية الموجودة في الطبـيعة، واقعـية كانت أم ظاهرية، ويستخرج منها علامات تتيح له الكشف عن الخـصوصيات المحجوبة عن أعين الأشخاص المفتقرين إلى النباهة والتجربة، وتخبره عن حاضر ومستقبل الأفراد أو الجماعات.

أمـا الظواهـر الديناميكية في الطبيعة، فسيبين الفصل التالي كيف أنها أتاحت لخيال الكـاهن بلوغ الحد الأقصى من إمكانياته. فهذه الظواهر الجامحة، مثل خياله، والتي هي

في صــيرورة دائمــة، كانت متلائمة على نحو رائع، مع العقل الحدسي لأجوبة الشرط الكهانــية. لأنه يكفي أن تطرأ أدق التغيرات وأقلها شأنًا على المعطى المحدد، دائمًا لفعل الــشرط حــتى يتغير مغزى الفأل، وحتى ينجو العلم ومكانة الكاهن في الوقت ذاته من الخطر.

ملحق بالفصل الثالث

مقابلـــة بين كتاب ‹بري بلمون› للمبس[220]، و‹كتاب تفسير الاختلاج›، حسب مخطـــوطة ستراســـبورغ رقم (fol.4212 260v–264r)[221]. ونحن لن نحتفظ منها سوى بـــتعداد أعـــضاء البدن وأجزائه، ونهمل المعاني الكهانية لاختلاجات هذه الأعضاء. إن الـــتعداد الفرنـــسي يشير إلى نظام تعاقب المقاطع داخل النص اليوناني الذي سرنا عليه، والذي أسندنا إليه نظام تعاقب النص العربي الذي بسبب ذلك كان تعداده مشوشًا.

أعضاء وأقسام الجسم باليونانية | **أعضاء وأقسام الجسم بالعربية**

1	Κορυφή	Sommet de la tête (*crâne*)	8] الجمجمة
2	Κεφαλή	Chevelure[222] tête	
3	Κεφαλὴ δλη[223]	Toute la tête	10] جميع الرأس
		Partie antérieure de la tête	1] مقدم الرأس
4	Κεφαλή τό όπισθευ μέρος μέχριτοῦ χύχλου	Partie postérieure de la tête jusqu'au sommet	2] مؤخر الرأس
	[Βρέγμα τό δεζιόυ]	fontanelle droite	3] اليافوخ الأيمن
	[Βρέγμα τό άριτερόυ]	fontanelle gauche	4] اليافوخ الأيسر
		entre les deux fontanelles	5] ما بين اليافوخين
5	Κεφαλής τό δεζιόυ μέος	côte droit de la tête	6] شق الرأس الأيمن
6	Κεφαλής τό άριτερόυ μέος	côte gauche de la tête	7] شق الرأس الأيسر
7	Έγχέφαλος	Cereau	9] أم الرأس
8	Μέτωπου	Front	11] الجبهة بأسرها
9	Μετώπου τό δεζιόυ μέος	côte droit du front	
10	Μετώπου τό άριτερόυ	côte gauche du front	

	μέος		
11	Μετώπου τό μέσον	mellieu de front	
12	Κρόταφος δεξιόυ	tempe droite	12] الصدغ الأيمن
13	Κρόταφος εὐώνυμος	tempe gauche	13] الصدغ الأيسر
14	Ὀφρύς δεξιά	sourcil droite	15] الحاجب الأيمن
15	Ὀφρύς άριτερά	sourcil gauche	16] الحاجب الأيسر
		les deux sourcils	17] الحاجبان
16	Ὀφρύων τό μέσν	enter les deux sourcils	14] بين الحاجبين
17	Ὀφθαλμός δεξιός	œil droit	26] العين اليمنى كلها
18	Ὀφθαλμοῦ δεξιόῦ τό άνω βλέφαρον	cil supérieure de l'œil droit	22] جفن العين اليمنى من فوق
19	Ὀφθαλμοῦ δεξιόῦ τό χάτω βλέφαρον	cil inférieure de l'œil droit	25] جفن العين الأيمن
20	Ὀφθαλμοῦ δεξιόῦ χανθός	coin de l'œil droite	18] آماق العين[224] اليمنى
21	Ὀφθαλμός άριτερός	œil gauche	27] العين اليسرى كلها
22	Ὀφθαλμοῦ άριτεροῦ τό άνω βλέφαρον	cil supérieure de l'œil gauche	23] جفن العين اليسرى من فوق
23	Ὀφθαλμοῦ άριτερόυ ό δεξιός χανθός (ήγουν ό πρός τήν ρίνα)	coin droit· de l'œil gauche (càd. celui du côté du nez)	19] آماق العين اليسرى
24	ό δέ άριστερός	coin gauche (de l'œil gauche)	
25	Ὀφθαλμοῦ άριτεροῦ τό χάτω βλέφαρον	cil inférieure de l'œil gauche	24] جفن العين الأيسر الأسفل
26	Ὀφθαλμοῦ άριτεροῦ ό χανθός ή ό βόλος [225]	coin de άριτερόυ'œil gauche	
		arrière de l'œil droite	20] مؤخر العين اليمنى
27	Ὀφθαλμοῦ άριτεροῦ ή ούρά	arrière de l'œil gauche	21] مؤخر العين اليسرى
28	‘Ρινός δεξιόυ μέος	côté droite du nez	29] قصبة الأنف اليمنى
29	‘Ρινός άριτερόυ μέος	côté gauche du nez	30] قصبة الأنف اليسرى
30	Το μέσον τής ρινός	milieu du nez	31] قصبة أرنبة الأنف
31	‘Ρίς.λη	tout le nez	28] الأنف كلها
32	Τό ὐχρον τοῦ άρισ-τεροῦ μέρους τής ρινός	l'extrême pointe du côté gauche du nez	
33	Μυχτήρ δεξιός	narine droite	
34	Μυχτήρ άριτερός	narine gauche	
35	Τό μέσον τοῦ μυχτήος	milieu de la narine	
36	Μήλον δεξιόυ	pommette droite	34] الوجنة اليمنى
37	Μήλον άριτερόυ	pommette gauche	35] الوجنة اليسرى
38	Χεῖλος τό άνωθεν	lèvre supérieure	44] الشفة العليا
39	Χεῖλος τό χάτω	lèvre inférieure	45] الشفة السفلى
	[γωνία δεξιά]	angle droit	46] الزوايا من الجانب الأيمن

	[γωνία άριτερά]	Angle gauche	47] الزوايا من الجانب الأيسر
40	Σιαγών δεξιά	mâchoire droit	36] جانب اللحية الأيمن
41	Σιαγών άριτερά	mâchoire gauche	37] جانب اللحية الأيسر
42	Γνάθος δεξιά	joue droite	32] الخد الأيمن
43	Γνάθος άριτερά	joue gauche	33] الخد الأيسر
44	Ὠτίον δεξιόυ	oreille droite	40] الأذن اليمنى
45	Ὠτίον άριτερόυ	oreille gauche	41] الأذن اليسرى
46	Ὠτίον δεξιοῦ τό έσωθεν	inférieure de l'oreille droite	
47	Ὠτίον λαιοῦ τό έσωθεν	inférieure de l'oreille gauche	
48	Γενείου τό δεζιόυ	menton droit	38] الهادفة اليمنى
49	Γενείου τό άριτερόυ	menton gauche	39] الهادفة اليسرى
50	Γενείου δλον	toute le menton	48] الذقن بأسرها
51	Οὐρανίσχος	palais	
52	τό δέ εὐώνυμον [226]	côté gauche	
53	Βρόγχος	gorge	49] الحلقوم كله
54	Ὀδόντες	dents	42] الفم كله (؟)
55	Στόμα	bouche	43] اللسان كلها (؟)
56	Καρδία (comp. n°112)	orifice supérieure droite l'estomac (?)	
57	Τραχήλου τό δεξιόυ μέος	côté droit du cou	50] جانب العنق الأيمن
58	Τραχήλου [τό] άριστερόυ μέος	côté gauche du cou	51] جانب العنق الأيسر
		Le cou tout entire	52] العنق كله
59	Φάρυγγος τό δεξιόυ μέος	côté droit du gosier	
60	Φάρυγγος τό λαιόν μέος		
61	Αὐχένος δεξιόυ μέος	côté gauche du gosier	
62	Τό δέ εὐώνυμον		
63	<Καταχλείς δεξιά>[227]	côté droit de la nuque	
64	Ἡ δ'εὐώνυμος	côté gauche	
		targette droite	
		targette gauche	
65	Ὦμος δεξιός	épaule droite	53] المنكب الأيمن
66	Ὦμος λαιός	épaule gauche	54] المنكب الأيسر
67	Ὦμος τό μέσον [228]	milieu de l'épaule	
		omoplate droite	79] الكتف الأيمن
68	Ὠμοπλάτη εὐώνυμος	omoplate gauche	80] الكتف الأيسر
69	τό δέ τής εὐωνύμου ώμοπλάτης δεξιόυ	côté droit de l'omoplate gauche	
70	τό μέσον τών ώμοπλατών	entre les omoplates	
71	'Αχρωμιον δεξιόυ		
		acromion droit	
72	Βραχίων δεξιός	bras droit	57] العضد الأيمن
73	Βραχίων εὐώνυμος	bras gauche	58] العضد الأيسر
74	Μύς δεξιός	biceps droit	59] ظاهر العضد الأيمن
75	Ὁ δέ εὐώνυμος	biceps gauche	60] ظاهر العضد الأيسر

76	'Αγχών δεζιός	coude droit	61] المرفق الأيمن
77	Ό δέ εύώνυμος	coude gauche	
78	Πήχυς δεζιός	avant-bras droit	63] الذراع الأيمن
79	Ό δέ εύώνυμος	avant-bras gauche	64] الذراع الأيسر
80	Χεϊρ δεζιά	main droite	77] اليد اليمنى كلها
81	Ή δέ εύώνυμος[229]	main gauche	78] اليد اليسرى كلها
82	Καρπός δεζιός	poignet droit	
83	Ό δέ εύώνυμος	poignet gauche	
84	'Αντίχειρ δεζιός	pouce droit	67] إبهام اليد اليمنى
85	Ό δέ εύώνυμος	pouce gauche	68] إبهام اليد اليسرى
86	Τό πλάγιον τής χειρός	flanc de la main droit	
87	Τό τής άριστεράς χειρός	flanc de la main gauche	
88	Χειρός δεζιός τό μέσον	paume de la mian droit	65] الراحة اليمنى
89	Τής δέ εύωνύμου	paume de la mian gauche	66] الراحة اليسرى
90	Τό έπάνω Τής δεζιάς χειρός (1)	dos de la main droite	
91	Δάχτυλος μιχρός τής δεζιάς χειρός[230]	auriculaire de la main droite	75] خنصر اليد اليمنى
92	Ό μετά τόυ μιχρόν τής δεζιάς χειρός ό χαλούμενος πάμεσος	annulaire	73] بنصر اليد اليمنى
93	Δάχτυλος ό τρίτος τής δεζιάς χειρός ήτοι ό μέος	majeur	71] وسط اليد الأيمن[231]
94	Δάχτυλος τέταρτος	Index	69] سبابة اليد اليمنى
95	Δάχτυλος ό μέγας ό χαι άντχειρ χαλούμειρ (cf. n 84)		
96	Όνυχες τής δεζιάς χειρός	ongles de la main droite	
97	Όνυχε τού μιχρού δαχτύλου τής δεζιάς χειρός	ongles de l'auriculaire	
98	Ό τοΰ δευτέρου		
99	Ό τοΰ τρίτου χαί τοΰ τετάρτου	ongles de l'annulaire	
100	Ό τοΰ μεγάλου	ongles de majeur et de l'index ongles du pouce	
101	Δάχτυλος μιχρός εύωνύμου χειρός	auriculaire de la main gauche	76] خنصر اليد اليسرى
102	Ό δεύτερος αύτής έγχληατιχός	annulaire de la main gauche (dit *l'accusateur*)	74] بنصر اليد اليسرى
103	Ό μέσος[1]	majeur de la main gauche	72] وسط اليد الأيسر
104	Ό μέσος τής εύωνύμου	pouce de la main gauche	72] سبابة اليد اليسرى
105	Όνυχες εύωνύμου χειρός	ongles de la main gauche	
106	Μάλη δεζια	aisselle droite	55] الإبط الأيمن
107	Καί ή εύώνυμος	aisselle gauche	56] الإبط الأيسر
108	Μασθός δεζιός	sein droit	81] الثدي الأيمن
109	Μασθός εύώνυμος	sein gauche	82] الثدي الأيسر
110	Μασθός τό μέσον	milieu du sein	
111	Στήθος	poitrine	83] الصدر كله
112	Καρδία (comp. n°56)	Cœur	84] الفؤاد كله

113	Γαστήρ	ventre	92] السرة كلها
114	Κοιλία	bas-ventre	93] ما بين السرة والعانة
115	Κοιλία δεξιόυ μέρος	côté droit du bas-ventre	
116	Λαγών δεξιός	flanc droit	85] الجنب الأيمن
117	Λαγών εὐώνυμος	flanc gauche	86] الجنب الأيسر
118	Πλευρά δεξιά	hanche droite	87] الخاصرة اليمنى
119	Πλευρά εὐώνυμος	hanche gauche	88] الخاصرة اليسرى
120	Σπλήν	rate	
121	Ἧπαρ	foie	
122	Ἰσχίου τό δεξιόυ μέρος	côté droit de l'échine	89] المتن الأيمن
123	Ἰσχίου τό εὐώνυμος μέρος	côté gauche de l'échine	90] المتن الأيسر
124	Ῥάχεως τό δεξιά	lombes du côté droit	
125	Νώτος δεξιός (cf.n° 122)	côté droit de l'épine dorsale	
126	Ὁ ʽδ εὐώνυμος (cf.n° 123)	côté gauche	
		le dos	91] الظهر
127	Βάλανος	pénis	94] الذكر
128	Ἀχρώμος	(sa) tête (?)	
129	Ὄρχις δεξιός	testicule droit	95] البيضة اليمنى
130	Ὄρχις εὐώνυμος	testicule gauche	96] البيضة اليسرى
131	Πυγή δεξιά	fesse droite	97] الإلية اليمنى
132	Πυγή εὐώνυμος	fesse gauche	98] الإلية اليسرى
133	Δακτύλιος	anus	
134	Κοτύλη δεξιά	col du fémur droit	99] الورك الأيمن
135	Κοτύλη εὐώνυμος	col du fémur gauche	100] الورك الأيسر
136	Γλουτός δεξιός	*cf.*n° 131	
137	Και ὁ εὐώνυμος	*cf.*n° 132	
138	Βουβών δεξιός	aine droite	
139	Βουβών εὐώνυμος	aine gauche	
140	Μηρός δεξιός	cuisse droite	101] الفخذ الأيمن
141	Μηρός εὐώνυμος	cuisse gauche	102] الفخذ الأيسر
142	Ὀπισθομήριον δεξιόυ	face postérieure de la cuisse droite	
143	Ὀπισθομήριον εὐώνυμον	face postérieure de la cuisse gauche	
144	Γόνυ δεξιάν	genou droit	103] الركبة اليمنى
145	Γόνυ εὐώνυμον	genou gauche	104] الركبة اليسرى
146	Ἀγκύλη δεξιά	jarret droit	
147	Ἡ δέ εὐώνυμος	jarret gauche	
148	Κνήμη δεξιά	partie supérieure de la jambe droite	105] الساق الأيمن
149	Ἡ δέ εὐώνυμος	partie supérieure de la jambe gauche	106] الساق الأيسر
150	Ἀντικνήμιον δεξιόυ	partie inférieure de la jambe droit	
151	Τό δέ εὐώνυμος	partie inférieure de la jambe gauche	
152	Γαστροκνήμιον δεξιόυ	mollet droit	

153	Τό δέ εύώνυμος	mollet gauche	
154	Κερίς δεζιά	tibia droit	
155	Ή δέ εύώνυμος	tibia gauche	
156	Σφυρόν δεζιόυ	cheville du pied droit	107] الكعب الأيمن
157	Τό δέ εύώνυμου	cheville du pied gauche	108] الكعب الأيسر
158	Άστράγαλος δεζιοῦ ποδός	astragale du pied droit	
159	Καί ὁ τοῦ εύωνύμου	astragale du pied gauche	
160	Πτέρνα δεζιά	talon droit (*'aqib)*	
161	Καί ή τοῦ εύωνύμου	talon gauche	
162	Τό χοῖλον τών δύο ποδών	partie concave (ahmas) des deux pieds	
163	Τό δέ του εύωνύμου	celle du pied gauche	
164	..τό χοῖλον τοῦ δεζιοῦ ποδόν	celle du pied droit	
165	Ταρσός δεζιός		
166	Ό δέ εύώνυμος	trase du pied droit	
		trase du pied gauche	
167	Πέλμα δεζιόυ	plante du pied droit	109] باطن [ال]قدم اليمنى
168	Τό δέ εύώνυμου	plante du pied gauche	110] باطن قدم اليسرى
		pied droit	111] القدم اليمنى
		pied gauche	112] القدم اليسرى
169	Τό πλάγιον τοῦ βήματος τοῦ δεζιοῦ τό έζω	flanc externe du pas du pied droit	
170	Τό δέ εύωνύμου		
		celui du pied gauche	
171	Δάχτυλος μιχρός τοῦ δεζιοῦ ποδός	petit doigt du pied droit	121] خنصر الرجل
172	Ό δεύτερος	le deuxième	119] بنصر الرجل اليمنى
173	Ό τρίτος χαί μέσος	le troisème ou médius	117] وسطى الرجل اليمنى
174	Καί ὁ με'τ αύτόν	le suivant (=quatrième)	115] سبابة الرجل اليمنى
175	Ό μέγας	pouce (du pied droit)	113] إبهام الرجل اليمنى
176	"Ονυχεζς δεζιοῦ ποδός	ongles du pied droit	
177	"Ο τοῦ μιχρού δαχ-τύλου		
178	"Ο τοῦ δευτέρου	ongles du petit doigt	
179	"Ο τοῦ τρίτου	celui du deuxième	
180	"Ο τοῦ τετάρτου	celui du troisème	
181	"Ο τοῦ πέμπτου	celui du quatrième	
		celui du cinquième	
182	Δάχτυλος μιχρός εύωνύμος ποδός	petit doigt du pied gauche	122] خنصر الرجل
183	"Ο δεύτερος	le deuxième	120] بنصر الرجل اليسرى
184	"Ο μέσος	celui du milieu	118] وسطى الرجل اليسرى
185	"Ο τέταρτος	le quatrième	116] سبابة الرجل اليسرى
186	"Ο μέας	pouce (du pied gauche)	114] إبهام الرجل اليسرى
187	"Ονυχες άριστεροῦ ποδός	ongles du pied gauche	
188	"Ολον τό σώμα		
		le corps tout entier	

ثغرات النص العربي مقارنة بالنص اليوناني

(2) (جمّة شعر الرأس) 9-1 الجهة اليمنى، والجهة اليسرى، ووسط الجبهة (26) زاوية العين اليسرى 32-35 (أقصى نقطة في الطرف الأيسر للأنف، المنخران الأيمن والأيسر، داخل المنخرين) (64-47) داخل الأذن اليمنى، داخل الأذن اليسرى (51) الحنك (52) الجهة اليمنى للحنك (56) الفتحة اليسرى للمعدة (59-64) الجهة اليمنى للحنجرة، الجانب الأيسر للحنجرة، الجانب الأيمن والجانب الأيسر للقذال، والجانب الأيمن والجانب الأيسر لترس الظهر(59-70) الجانب الأيمن والجانب الأيسر للكتف، ما بين الكتفين (71) الطرف الأيمن لأسفل الكتف (82-83) المعصمان (86-87) جانب اليد اليمنى واليسرى (90) ظاهر اليد (95) =84) (96-100) أظافر اليد اليمنى (104) =85 (105) أظافر اليد اليسرى (110) ما بين الثديين (115) الجهة اليمنى من أسفل البطن (120) الطحال) (121) الكبد (124) الحقو الأيمن (125-126) =(122-123) (128) رأس القضيب (333) الشرج (136-137) =(131)=(132) (142-143) الجانب الخلفي للفخذين (146-147) العرقوبان (150-151) أسفل الساقين (152-153) ربلتا الساق) (154-155) الظنبوبان (158-159) الكعبان (160-161) عقبا القدم (162-164) الجزء المقعرُ من القدمين (165-166) رُسغا القدمين (169-170) الجانب الخارجي من القدمين (176-181) أظافر القدم اليمنى (187) أظافر القدم اليسرى (188) الجسم بكامله.

ثغرات النص اليوناني مقارنةً بالنص العربي

التعددات العربية (3-5) اليافوخان وما بينهما (17) الحاجبان معًا (20) مؤخر العين اليمنى (46-47) زوايا الشفتين (52) العنق كله (72) سبابة اليد اليسرى (79) الكتف الأيمن (91) الظهر (111-112) القدمان اليمنى واليسرى.

لدى مقارنة المجموعتين من الثغرات، نخلص بالتأكيد إلى أن النصين متشابهان. أما التسعة والسبعون[233] بندًا إضافيًا في النص اليوناني، فليست بوجه عام سوى تطويرات مشوشة أو تكرارات بتسميات أخرى، وهي تسمح باستنتاج أن التنقيح الذي وصل إلينا هو ثمرة تجميع، وكان حريًا بالمترجم العربي أن يعتمد على مخطوطة أكثر اعتدالاً بكثير، أما الثلاث عشرة إضافة التي قدمها النص العربي، فيمكن عدها ببساطة، في معظمها، نتيجة للثغرات الطارئة، أو دمجًا لبابين في آن واحد.

مـــن مضمون هذه الفألات لا يمكن استخلاص أية نتيجة مقبولة، فالتطابقات عامة وغامــضة[234]، وفي بعض الأحيان تكون الفألات هي نفسها[235]، وفي حالات أخرى تكـــون متناقــضة[236]، ولكنها بوجه عام صيغت بمفردات متشابهة كليًا. لقد تحدثت اليونانـــية والعربية، في الواقع عن الربح والخسارة، وعن الصداقة والعداوة، وعن النجاح والفـــشل، وعن الفرح والحزن، وعن الغنى والفقر، وعن الشرف والخسّة، وعن الرفعة والوضاعة، وعن السفر الميمون والسفر المشؤوم، وعن عودة غائب وولادة أولاده، وعن الـــصحة الجـــيدة والمعتلّة، وعن المرض والشفاء، وعن الأخبار الحسنة والسيئة. ..إلخ، وتشابه هذه المفردات يبدو صارخا، ولوحة المطابقة ستفسر ذلك تمامًا، غير أنها ستكون، بالنسبة إلينا، من دون جدوى ومضجرة.

4/2] الفالات

1/4/2] تنوعات وتقسيمات

ظهرت الفالات إلى الوجود كثمار للحركة والاتجاه في نظم الطبيعة جميعها، وقدمت الممالك الثلاث: الحيوانية والنباتية والمادية، في الحقيقة، مدونة حافلة بإشارات فألية فاقت كل المدونات في التنوع والاتساع. واغترف خيال البشر وروح الملاحظة لديهم مزيدًا من الاغتراف من هذه الذخيرة التي لا تنضب، من دون أن يكون ممكنًا الزعم أنهم اكتشفوا كل الإمكانات التي تزخر بها. ومن هنا جاء التنوع اللامحدود في الطرائق الكهانية، والغلبة لهذه الطريقة أو تلك، تبعًا لسمات كل منطقة من المناطق ولحيواناتها ونباتاتها وطباع سكانها.

ولكي تتضح رؤيتنا داخل هذا الركام الهائل من الفالات المدونة في سائر إنتاج الأدب العربي، سنعمد إلى التقسيمين الكبيرين التاليين المصنوعين تبعًا للإمارات المرئية.

1] **الفالات الحيوانية، أو العيافة (الطيرة، الزجر).**

2] **الفالات الإنسانية، أو الفأل (الجفر، فأل الحروف والأسماء، الفأل المستخرج من أحوال الناس والفأل التنجيمي).**

ولنبدأ بتحديد معنى ومدى كلمة (فأل/ omen) مثلما هي مفهومة في هذا الفصل.

إن الكلمة اللاتينية (omen) (فأل، نبوءة، عيافة، تكهن) والمعادلة لألفاظ يونانية تعني: عيافة، زجر، فأل تتطابق مع الألفاظ العربية الأربعة: عيافة، طيرة، زجر، فأل.

2/4/2] العيافة أو التكهن عن طريق الطير

تعني كلمة العيافة، من جذر (ع وف)، والذي يشير في الأساس إلى الحركات الدائرية المباشرة لطائر يحوّم ويرفرف[1]، تعني بالمعنى الدقيق للكلمة (التكهن عن طريق

الطـــير) وعلى نحو أوضح، هي فن استخراج الفأل من أسماء الطيور وصيحاتها وطيرانها ومساقطها[2]. أما المقصود باسم الطير لدى اليونان والرومان، فهو الصنف الذي ينتمي إليه الطير الملاحظ، هل هو من صنف الطيور التي تحلق في الجو أم من صنف الطيور التي تـــلازم للأرض[3]، والتي تشكل كيفية طيرانها المادة الرئيسة في استخراج الفأل، هل هو مـــن صـــنف الطـــيور المصوتة أم الصامتة[4]، حيث إن صيحاتها تنقل الرسالة الإلهية؟. وبـــصدد الطيور الأولى (المحوّمة) فكان يلاحظ على الأخص طريقة طيرانها وارتفاع هذا الطـــيران[5] وسرعتها[6] ورفيف أجنحتها، وأما الثانية (الملازمة للأرض) فكان يلاحظ مختلف نغمات أصواتها والارتفاع الذي كانت تصل إليه[7]. وبصدد جميع الطيور، فكان يلاحظ طريقة جثومها.

1/2/4/2] نظرة إجمالية سريعة على العيافة اليونانية - الرومانية

ثمة مفهوم آخر لا يقل أهمية يمارس دورًا في تقويم الأمارات الملاحظة، ألا وهو اتجاه الطـــيران. فقـــد كان الكاهن اليوناني، المراقب لمرور الطير يتجه نحو الشمال[8]، فيكون الـــشرق علـــى يمينه والغرب على يســـاره، ومن هنا جاءت المعادلة: الشرق = اليمين، الغرب = اليسار. وعلى هذا النحو فإن الطيران القادم من الشرق كان ميمونًا، في حين أن الطيران القادم من الغرب كان مشؤومًا[9]. أما العراف الروماني، حتى زمن أوغسطس على الأقل، فكان يتجه على العكس إلى جهة الجنوب من دون أن يتغير مع ذلك مغزى الفـــأل المستخرج، ما دام أنه كان يسمى الأمارات المؤاتية (علامات اليمين) والأمارات غير المؤاتية (علامات اليسار).

ارتـــبط الطابـــع السعودي أو النحوسي للطيور بطابع الآلهة التي يختص بها كل طير. وهكـــذا فإن طائر القرقف الذي ينذر بالشؤم كان خاصًا بالإلهة فيستا، وطائر العقعق الـــذي يبشر باليمن كان خاصًا بالإله مارس، والعقاب خاص بالإله سانكوس، والزاغ بالإلهـــة جيـــنون. وكانت بعض الطيور مختصة ببعض الأشخاص أو ببعض الظروف. فالحمام والصعو خاصان بالملوك، والإوز بالبحارة، والبزاة، بالزيجات وتربية الماشية. كان مجرد ظهور هذه الطيور ينبئ بحسن الطالع أو بسوءه. وعليه فقد كان هناك طيور طالعها مـــشؤوم[10]، كالبوم والطائر المحرِّق، والطائر الذي يعيش في الأماكن المهجورة، وطائر الليل ذو العينين الفسفوريتين، وطيور أخرى طابعها ميمون، في الأساس، حيث لم يكن من المهم سؤال الكاهن عنها.

كانـــت غالبـــية الفـــألات المستخرجة من الحيوانات الرباعية الأقدام الأليفة فالات مـــشؤومة، لذا لم يكن أحد يستثيرها، ومن بينها فأل الثور والحصان والحمار والخنزير

والكلب، التي كان ينظر إليها جميعها بوصفها حيوانات ذات وحي. أما الفالات التي وصلتنا عن الحيوانات البرية كالفأرة وابن عرس والذئب[11] فكانت قليلة.

هذا المخطط الإجمالي اليوناني–الروماني لكهانة الطيور والحيوانات المنظم للغاية والخاضع لقوانين دقيقة للغاية، يلقي الضوء على كهانة الطيور العربية التي تتبدى لنا، عبر كتلة من الوقائع التي تؤكد وجودها، بالغة التشوش بحيث يصعب تثبيت قوانينها واكتشاف مبادئها.

3/4/2] قواعد العيافة العربية

مع ذلك، فإن وجود تلك القوانين والمبادئ لا مراء فيه، والتعريف الذي سقناه آنفًا للعيافة يزودنا بعناصر جوهرية عنها. والواقع أن العائف العربي[12] كان يلجأ إلى المعايير ذاتها التي كان يلجأ إليها زميله الكاهن اليوناني والروماني، من دون أن يتقيد مع ذلك بالتفاصيل العملية التي كان مستوى التحضر لدى اليونان والرومان، وتصورهم عن المكان المقدس يفرضانها على فن العيافة اليوناني–الروماني. أما النقاط الأساس التي يرتكز عليها علم العائف العربي فهي طبيعة الطيور وطيرانها، وصيحاتها، والأماكن التي تحط فيها.

كان العديد من الطيور معروفة على الأرجح، بوصفها طيورًا مشؤومة[13]، مثل طير العراقيب[14]، والأخيَل[15]، والغراب[16]، والورقاء[17]، والزُمَّج[18]، والصُرَد[19]، غير أننا نجهل ما إذا كان هذا الطابع قد أُضفي عليها بسبب تخصصها بآلهة مشؤومة. وبحسب النصوص الآشورو–بابلية[20]، ونقوش معابد جنوبي جزيرة العرب[21]، فقد كانت هذه الفكرة معروفة لدى الساميين، غير أنه لا يمكن توقع الحصول على معلومات محددة في هذا الصدد، من وثائق بمثل هذا التبعثر، وبمثل هذا التحوير، كتلك التي في حوزتنا.

وفيما يخص طيران الطيور، فقد أفادتنا المراجع على نحو أكثر تفصيلاً عن وجود ممارستين شائعتين هما: الطيرة والزجر.

تتكون الطِّيرة، أو ببساطة، الطَّير، من ملاحظة الطيران العفوي للطيور، واستخراج الفالات الطارئة منه، وهي تحدث عن طريق الصدفة. غير أن الطيرة لم تقتصر على طيران الطيور وصيحاتها، بل كانت تطبق على تظاهرات الكائنات الحية أو الجامدة جميعها. وقد كانت في الأصل مشتملة على كافة الفالات الميمونة والمشؤومة، ولكن الإسلام الأول الذي كان حريصًا على التطهر من عقابيل الوثنية والمحافظة على كل ما كان قارًا في الفطرة، بعد تعديله وتحويله، أبطل الطيرة ونهى عنها بوصفها تكهنًا بواسطة الطير،

وطــريقة كهانية لإدراك الغيب، وسمى الفالات الميمونة بالفأل. وبإفراغ مفهوم الطيرة، على هذا النحو، من معناه البدائي، صار يعني في وثائقنا عقلية الإنسان الذي يشعر بالقلق ويُقلــع عـــن تصرف كان ينتويه، ما إن يلاحظ إمارة على فأل سيئ[22]. والأمثلة التي سنوردها، فيما بعد، تُظهر التنوع الشديد للإمارات الفألية التي تذهب من طيران طير أو من صوته لتصل إلى الفالات الأسلم والأسهل المستخرجة من أقوال الإنسان وأفعاله.

4/4/2] الطابع الوثني للطيرة

ظهرت الطيرة في القرآن والحديث النبوي كأثر من آثار الوثنية الجاهلية، بذلك المعنى الـــذي جرى تصوره لها، أي: بوصفها سلوكًا إيمانيًا بقوى الطبيعة العمياء، وبالآلهة التي تمثلها. وفي الحوار الذي جرى بين "رسل" الله الثلاثة وأصحاب القرية (36/17–18) فإن أصــحاب القرية قالوا للرسل: ﴿إنا تطيرنا بكم، لئن لم تنتهوا لنرجمنكم وليمسَّنكم منا عــذاب أليم﴾ فأجاب الرسل﴿طائركم معكم أئن ذُكِّرتم بل أنتم قوم مسرفون﴾[23]. أما التقلــيد الإسلامي فيعزو إلى النبي التمييز بين الطيرة والفأل ناسبًا إليه القول «لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفأل الصالح». وحين سئل النبي: ما الفأل، أجاب: إنه الكلمة الحسنة الـــتي ينتظــر أحدكم سماعها. ونسب إليه أيضًا القول: الفأل يعجبني وأنا أحب الفأل الحــسن[24]، وهكذا فإن الطيرة هي الفأل السيئ. وفي مكان آخر وضع النبي الطيرة إلى جانب الظن والحسد، وهي العيوب الثلاثة التي لا يتخلص منها أي إنسان، ونصح الذين ابتلوا بهذه العيوب بأن لا يتشاءموا مطلقًا بسبب فأل سيئ، وأن لا يصدروا حكمًا مبنيًا على الظن والشبهة، وأن لا يسببوا لأحد الأذى بالحسد[25].

إن الطابــع الوثني للطيرة، والذي هو في أصل إدانتها، مؤكد في حديث نبوي آخر يقول النبي فيه: الطيرة هي الشرك[26]. وفي صيغة توحيد ترمي إلى رد الأذى الناتج عن اعتقاد بقضاء وقدر آخر غير قضاء الله وقدره، يقول المؤمن: إلهي، لا طير إلا طيرك، ولا خير[27] إلا خيرك، لا إله إلا أنت ولا حول ولا قوة إلا بك[28].

وثمــة حديث غريب منسوب إلى النبي يقول: إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة[29]، وبــذلك لم يعد الأمر هنا أمر طيرة، بل عبارة عن فالات منزلية يستخلصها الرجل من حــركات وأقوال امرأته، ومن سكّان ومواعين بيته، ومن حيوانات موجودة في خدمته. وتلكم هي بوجه الإجمال الطيرة بمعناها الأوسع.

إن هذا الفقدان الكلي للمعنى الأولي للفظ طيرة هو أكثر إثارة للدهشة أيضًا في لفظ الزجــر. وهذه الممارسة الكهانية الطيرية تتكون من حثّ الطيور على الطيران، وإطلاق

الأصوات، من أجل أن يُستخرج من طيرانها وأصواتها، حسب الطلب، فالات تشير إلى الإقدام على تنفيذ هذا الفعل أو ذاك أو العدول عنه.

5/4/2] الزجر

الزجر في الأصل طريقة من طرائق العيافة، وأصله أن يرمي الزاجر الطير بحصاة، ويصيح، فإن ولاه في طيرانه ميامنه تفاءل به، أو مياسره تطير[30]. وللشاعر لبيد بيت يؤكد قدم الزجر ويشير إلى أن النساء كن يمارسنه[31]:

لعمرك لا تدري الضوارب بالحصى

ولا زاجرات الطير ما الله صانع

وهناك حديث نبوي روته امرأة تدعى أم كرز[32] يؤكد بيت لبيد. يقول الحديث: اتركوا الطيور في وكناتها (وفي رواية أخرى في أعشاشها). وحين سئل الشافعي عن معنى هذا الحديث قال: كان العرب يتقنون فن الزجر، فإذا أراد أحدهم السفر خرج من منزله، ومر بالقرب من طير جاثم وطيّره، فإن ولاه الطائر يمينه تابع طريقه، وإن ولاه يساره رجع إلى بيته[33].

6/4/2] فقدان المعنى الأولي للزجر

غير أن الزجر، ومنذ وقت مبكر، غدا في اللغة العربية مماثلاً للطيرة في معناها الخاص بالفالات المستخرجة من الطيران العفوي للطيور. ثم صار يعني الفالات المستخرجة من البهائم، وأخيرًا صار ينطبق على كل أصناف الفال المستخرجة من الكائنات الحية أو الجامدة. وفي قائمة الأمثلة التي سنقدمها فيما بعد، لن يفوتنا عرض المصطلحات المستعملة، وكذلك مختلف المعاني التي اكتسبتها حينما كانت تبتعد شيئًا فشيئًا عن منابعها الأصلية.

وصف ابن خلدون الزجر بأنه عيافة لا أكثر. يقول: وأما الزجر، فهو يحدث من بعض الناس من التكلم بالغيب عند سنوح طائر أو حيوان من مرئي أو مسموع، وتكون قوته المخيّلة قوية . . مثلما تفعل هذه القوة المخيلة في النوم، وعند ركود الحواس، إذ تتوسط بين المحسوس المرئي في يقظته وتجمعه مع ما عقلته . .[34].

يعود هذا التطور على الأرجح إلى انتقال الزجر من الوسط الرعوي الذي تطور فيه[35] إلى الوسط الحضري، حيث غدت مصادفة الطيور والسباع أقل فأقل حدوثًا. وحيث

كـــان رمي الحصى لتطيير الطيور شبه معدوم في مثل هذه الظروف، كان لايزال ممكنًا استخراج الفالات من الطيران العفوي للطيور[36].

وهكذا فقد بُني فرعا العيافة، الطيرة والزجر، على تفسير اتجاه طيران الطيور الملاحظة وعلى تفسير صيحاتها وحسب.

7/4/2] اتجاه الطيران

يمـــارس الاتجـــاه دورًا أساسًا في الفالات العربية. ففي زجر الحيوانات المشتمل على فـــالات الطـــيور والبهائم، يكشف المصطلح المستخدم لدى العرب للدلالة على مختلف الاتجاهـــات عن دقة عظيمة. فهناك في البداية، السانح والسنيح، وهو ما مر من ميامنك إلى مياســـرك، ونقيـــضه البارح[37]. والفأل الأول هو فأل ميمون، أما الثاني فهو فأل مـــشؤوم. غير أن مؤلفي المعاجم لم يتفقوا على تعريف هذين اللفظين، إذ يرى بعضهم عكـــس هـــذا المعنى[38]. ويتضح هذا التباين عبر الممارسة المزدوجة التي تعبر عنها هذه الألفـــاظ. ففـــي الممارسة الأولى، أي: في العيافة، فإن اليمين هو الميمون، واليسار هو المشؤوم، وفي الممارسة الثانية، أي: في الصيد، فإن من الأسهل على الصياد أن يرمي طيرًا قادمًـــا مـــن اليسار إلى اليمين (سانح) من أن يرميه إذا كان قادمًا من اليمين إلى اليسار (بـــارح). ولكـــن ومع تبدل اختصاص كل من هذين اللفظين، فإن معناهما الفألي يظل واحدًا، لأن الصياد يتطير بطير بارح لعدم قدرته على رميه، حتى ينحرف، ويتيمن بطير سانح لأنه يتمكن من رميه على نحو أفضل[39].

وثمـــة اعتبار آخر يتدخل هنا ليزيد هذا التشويش. فيمين الإنسان ويساره هما اللذان يـــؤخذان حـــتى الآن كنقاط استدلال. ولكن أبا عبيد ينقل رأيًا عن رؤبة، يعد اليمين واليـــسار للطير وليس للإنسان، «السانح ما ولّاك ميامنه، والبارح ما ولّاك مياسره[40]. غـــير أن أبي عمـــرو الشيباني يشرح ذلك على نحو أكثر منطقية: ما يأتي من يمينك إلى يـــسارك يولـــيك بذلك مياسره[41] فهو السانح، وما يأتي من يسارك إلى يمينك يوليك بذلك ميامنه فهو البارح[42].

مـــع أن السانح، بوجه عام، ميمون، وأن البارح مشؤوم، بسبب معنييهما الأوليين علـــى الأرجح[43]، فإن التشوش الناتج عن ممارستهما المزدوجة في الزجر والصيد، وعن وجهة النظر المزدوجة التي ينظر من خلالها إليهما، بالعلاقة مع الإنسان والحيوان، ينعكس علـــى مغزاهما الفألي. والواقع أن العديد من الشواهد جعلت من البارح الاتجاه الميمون،

ومن السانح الاتجاه المشؤوم، على غرار بيتي الرثاء اللذين قالهما إسماعيل بن عمار في رثاء خالدِ بن الوليد الذي نُعي في عيد الفطر[44]:

سنحت لي يوم الخميس غداة الـ
فطر طير بالنحس لا بالسعود
فتعيّفت أنهن لأمرٍ
مُفظعٍ ما جرين في يوم عيد

وذلك الشطر من بيت لعمر بن قَميئد الذي يقول فيه:

وأشأم طير الزاجرين سنيحها[45]

وهذا البيت للأعشى:

أجارهما بشر من الموت بعدما
جرى لهما طير السنيح بأشأم[46]

ويفسر ابن برّي هذا الاختلاف في العيافة من خلال اختلاف المناطق التي تمارسها «فأهل نجد يتيمنون بالسانح، وقد يستعمل النجدي لغة الحجازي»[47] وهو ما يجعلنا نفترض أن سكان الحجاز كانوا يعدون البارح هو الميمون. ويبدو لنا بالأحرى بأن الأمر يتعلق بظروف موغلة في القدم، لم يكن اليمين حينها يعني، بالضرورة، (اليُمن)، واليسار يعني (الشؤم)[48]. ثمة بعض الإشارات تؤكد وجهة النظر هذه على غرار التفسير الذي جاء على لسان عُبيد الراعي، جاعلاً من حركة قطيع من الغزلان من اليمين إلى اليسار (سناحة) فألاً سيئًا[49]. أما ابن قتيبة، ففي نصّ له من ‹كتاب الآيين›، واضح، ولكنه مثير، على الأخص، بمفرداته المستخدمة، يذكر استعمالاً فارسيًا يشير إلى أن اليمين واليسار يمكن أن يكونا ميمونين على نحو متساو. يقول: إذا قُدّم حصان هدية إلى ملك سُنِح به إليه من يساره إلى يمينه، وكذلك الأمر إن كانت الهدية ضأنًا أو بقرًا. أما العبيد والحيوانات الضارية وما يشابهها، فكان يُبرح بها من يمينه إلى يساره[50].

هناك مثال أخير يبين أن السناحة كان من الممكن أن تعبر عن فأل سيئ على النقيض من معناها البدئي: انطلق معاوية بن عمرو ليغزو هشام بن حرملة. فلما وصل إلى مكان يدعى الحوزة، أو الجوزة يعود إلى أبي عبيدة، دوّمت عليه الطيور، وسنح غزال من يمينه إلى يساره، فتطير من ذلك وعاد بأصحابه . . وفي السنة التالية أعاد الكرة، ولكنه حين وصل إلى المكان ذاته سنح غزال وغراب من يمينه إلى يساره فتطير من ذلك وعاد. ولكن أصحابه تابعوا طريقهم . . وفي طريق عودته هوجم مع تسعة عشر فارسًا ممن معه وهلك في المعركة [51].

مــــع ذلك فإن السانح في الحالة الراهنة لوثائقنا، هو الذي يتطابق مع الجانب الأيمن، ومع الفأل الميمون، والبارح يتطابق مع الجانب الأيسر ومع الفأل المشؤوم.

وقد جرى تأكيد هذه المعاني إلى حد كبير، حيث يغدو من النافل تقديم الدليل عليها. وسيتجلى هذا الدليل مع ذلك، من خلال أمثلة عديدة سوف نقدمها لاحقًا. ولكن تُرى لمــــاذا هذا التفضيل لليمين؟. يحاول الجاحظ تسويغ ذلك من خلال الحركة الغريزية التي يقوم بها الجبان حين يميل إلى الفرار من جهة اليسار. ولهذا يستنتج الجاحظ: كان العرب يحبون أن يهاجموا أعداءهم من الجهة اليمنى[52].

وفي كــــل حــــال، فــــإن السانح (اليمين) هو الفأل المرغوب عند العرب، والبارح (اليسار) هو الفأل المرهوب[53]، تروي عائشة أن رسول الله كان يحب أن يتيمن في كل شيء، في صعوده ونزوله، وامتطائه دابته، وحين يخلع نعليه . . بادئًا باليمين ما تمكّن من ذلــــك[54]. وكــــان أصــــحابه يقتدون به طواعية على عادهم، حتى أن خصّافًا (مصلح أحذية) مكّيًا عرض على زبائنه أن يَشرِك على الجانب الأيمن رباط نعالهم على غرار نعلي الرســـــول[55]، وغالـــبًا ما يطلعنا صحيح البخاري على أن اليمين أجلّ من اليسار[56]. فالعرب، كما يحدثنا التبريزي، تجعل الشمال كناية عن الشؤم[57]، فلما سموها بالشِّمال[58]، أجــــروها في الشؤم والمشؤوم، على ذلك المعنى، وسموها اليد اليسار واليد اليسرى على نفي العسر والنكد.

مــــع أن بإمكانــــنا أن نهتف مع شيشرون بشأن معنى اليمين واليسار: الاختلاف في الرأي إلى أبعد حد[59]، فبإمكاننا أيضًا أن نستنتج بأنه ومع المفاهيم المتناقضة التي أخذها الـــسانح والـــبارح، فقـــد كشفت مصادرنا، بصدد اليمين واليسار، عن قواعد لا تقل وضــــوحًا ودقـــة عن المصادر اليونانية والرومانية[60]. إضافة إلى ذلك، فقد كان لدى العــــرب علـــى هذا الصعيد مفاهيم كانت مجهولة لليونانيين والرومان، مثل: الجابه أو الناطح، والتالي أو القعيد أو الكادس.

أما الجابه فهو (الطائر أو الوحش الذي يلقاك بوجهه أو جبهته[61] ويُتشاءم به)[62]. ومثيله الناطح، وهو ما يأتيك من أمامك من الطير والوحش، وينطبق أيضًا على الإنسان المـــشؤوم، وهـــو يدل أيضًا على حصان، في جبهته دائرة بيضاء، تمتد حتى أحد أذنيه، ويُتشاءم به أيضًا[63].

وأما التالي، فهو نقيض الجابه في رأي الجاحظ[64]، ويشير أيضًا إلى عَجُز حصان أو بعير، وهو غير معروف عندنا بهذا المعنى، في مصادر أخرى، ويماثله القعيد نقيض الناطح، وهـــو معــــروف كثيرًا، ويدل على طير أو على حيوان من رباعيات القوائم يأتيك من

الخلـــف، وهو مشؤوم أيضًا[65]. كذلك فإن الكادس هو الظبي الذي يأتيك من الخلف، وهو أيضا ما يُتطير به من الفأل، ويدل أيضًا على عطاس الحيوان[66].

تكشف هذه التسميات بثنائياتها عن جهلنا بتفاصيل تلك الصناعات، ولعلها كانت ألفاظـــاً خاصة بالصيد، وبقدر ما كانت تشير إلى حالات مشؤومة للصياد، فقد اتخذت أيضًا، كفألات، معاني مشؤومة. فإضافة إلى صعوبة لقاء الصياد بالوحش مواجهة، فإن هذا اللقاء يوحي أيضًا بالمجابهة وجهًا لوجه بين جيشين. ولهذا، فقد كان يُكره استقبال المخلوق من الإنس والدواب والسباع والطير (وعلى الأخص لحظة وضعه) ما لم يكن في كنهه وحينه، لأنه يتخوف في استقباله تسافك الدماء. لهذا كانوا يأخذون الجهة اليمنى، حينما يذهبون إلى لقاء أحد[67].

يـــشير معـــنى الناطح إلى أن الحيوان كان قريبًا جدًا من الصياد، كما لو كان يهدده بقـــرنيه، مـــن دون أن يتـــرك لقوسه أو لسلاحه المدى المطلوب. أما القعيد وأشباهه، فتفتـــرض أن الحيوان يكون قريبًا جدًا من الصياد، من الخلف، حتى لكأن الصياد مقيد، وهـــو جاثم على كفل مطيته، حيث إنه لو تشجع واستدار إليه، فلن يكون في وسعه أن يـــناله. وهكـــذا فـــإن هذا الوضع، لا يقل خطورة وانعدام فعالية عن وضع المواجهة، ولاســـيما إذا كـــان الحـــيوان ضاريًا. ومن هنا جاءت معادلته مع الفأل المشؤوم ومع التطير.

8/4/2] الأصوات

إذا مـــا أضفى العربي أهمية بالغة على اتجاه طيران الطيور أو عبور الحيوانات، فإنه لم يهمـــل قط أصواتها. فنعيب الغراب، على الأخص حظي باهتمامه الشديد[68]، غير أن الأمر لم يقتصر على نعيب الغراب، فقد كانت أصوات الحيوانات جميعها، من منظوره، مـــادة لاستخراج الفأل. وثمة نصان للجاحظ يعطيان فكرة كافية عن غزارة هذه المادة، يتـــناول الأول الأصـــوات والجلبات التي كانت مادة للتفسير لدى العربي، ويورد الثاني لائحة عن الأصوات وما تدل عليه لدى الفرس.

يقول الجاحظ: حين يزجر العربي سجع حمام، أو صياح طير، أو عبور بهيمة عن يمينه أو يساره، أو حفيف ورق الشجر، أو هبوب الريح، أو أشياء أخرى مشابهة، فإن زجره يكون في هذه الوقائع، ولا يلجأ إلى الاستدلال بعلامات أخرى من علم التنجيم، مثلما يفعل الهندوس[69].

أمـــا لـــدى الفرس[70] فإن صياح الديك[71] مكروه حين ينطلق أمام ذوي الشأن كالملـــوك والكـــبراء، زقزقة الخطاف تنذر بفراق الجيران والأصحاب، وتفسر بالوحدة والغربة والبين[72].

كـــل من يكره صهيل الخيول[73]، وشخيخ البغال[74]، ونهيق الحمير[75]، لا يفلح في أمر من أموره.
كل من يكره صوت الخنافس يكون عقيمًا وشرهًا.
كل من يكره شخيخ البغال يحل به الشقاء، ويكون فاحشًا في كلامه.
كل من يكره زفير النار[76] لن ينال نصيبًا من ريع الأرض.
كل من يكره نباح الكلاب يبقى بعيدًا عن وطنه، ولا تنفك تلاحقه المحن العظيمة.
كل من يكره نهيق الحمير[77] يكره الأشرار ويصادق الأخيار، ولعله يكون محنكًا بالتجارب.
كل من يكره ضُباح الثعالب فهو كثير الإحسان إلى الناس، ينجدهم وقت الشدائد.
كل من يكره صراخ القنفذ يكون قليل الأصحاب، فاسد العقل.
كل من يكره ثغاء الضأن ورغاء الجمال وأصوات البهائم فهو متباه بنفسه، خشن، كاره للناس.
كل من يحب صوت المغنين والملهين فهو مثابر على اللهو والآثام، كاره للناس.
كل من يحب صفير الأفاعي يظل هاربًا ومتخفيًا.
كل من يحب حسيس النمل يبقى أسيرًا في قبضة أعدائه.
كل من يحب نقيق الضفادع فإن أجله لايزال بعيدًا[78].

إن نسبة هذه الفالات إلى الفرس لا يستبعد وجودها داخل الفلكلور العربي، وهناك نص لابن قتيبة يسمح لنا بظن ذلك. فقد روى ابن كناسة عن ابن مبارك بن سعيد أخي ســفيان الثوري القصة التالية: بلغني أن أعرابيًا أضاع قطيعًا من الذود (الجمال) فانطلق للبحث عنها، حتى أنهكه العطش، فمر بأعرابي يحلب ناقة، فسأله إن كان قد رأى ذوده، فقـــال لـــه الأعرابي: إليك بعض الحليب ارو به ظمأك، وسأعطيك بعض العلامات التي تـــستهدي بها. منذ متى خرجت للبحث عنها؟، أجاب الرجل: قبل الفجر. فقال: وماذا سمعت حينذاك؟، قال الأول: أصواتًا تنذر بالشؤم[79]، سمعت أغنامًا تثغو، ونوقًا ترغو، وكلابًـــا تنـــبح، وأولادًا يـــزعقون. فأشار الأعرابي: تلك أصوات مشؤومة منعتك من الخـــروج في وقت أبكر. وتابع الأول: وعند الفجر مر ذئب أمامي، فقال الثاني: ساعٍ ســـيدرك غايته، وأكمل الأول: وعند طلوع الشمس صادفت نعامة، فعلق الثاني: طائر جميل الريش والاسم. ثم سأله: هل تركت مريضًا في أسرتك؟، قال: نعم. فقال الأعرابي: عد إلى بيتك، وستجد ذودك منحورة هناك[80].

إن القائمة التي سترد ملحقًا لهذا الفصل، والتي تضم الحيوانات التي يُزجر بها، مصنفة حسب الأحرف الأبجدية، ستقنعنا أكثر بوجود هذه الأنواع من الزجر عند العرب. لنلاحظ أيضًا أن بعض هذه الأصوات الزجرية صمدت حتى يومنا هذا: فصوت الأخْيَل مثلاً ينبئ بمصيبة ستقع في الأسرة، وصوت البوم، أو صوت البوم الصمعاء (من دون قنزعة) ينبئ بموت أحد في البيت، ونعيق الغراب خلال الصيف ينبئ بمصيبة تهدد الأسرة، وإذا نعق في الشتاء فذلك إعلان عن المطر والخصب والرخاء[81].

هل كان العربي يميز، على غرار الروماني، بين مختلف نغمات أصوات الطيور هذه؟ ثمة إشارة واحدة تكفي لافتراض ذلك ألا وهي تسمية نعيق الغراب بالشحيج (حين ينعب بصوت أجش) بدلاً من تسميته ب(النعيب) لا أكثر. ومع ذلك فنحن بعيدون جدًا عن التمييزات الحاذقة للعراف الروماني الذي كان يلتقط، على سبيل المثال تسعة أصوات للبومة[82]، ولكن من المؤكد أن العربي كان يؤول عددًا من الأصوات التي تنطلق متتابعة[83].

9/4/2| المساقط والسلوكات

يضاف إلى مراقبة طيران الطيور وتغريدها، مراقبة مسقطها وسلوكها. غير أنه لم يبقَ لنا، مثلما في الأصوات، سوى بضعة أمثلة يصعب استخراج قواعد محددة منها. فإذا (حط الغراب فوق شجرة يابسة) أو (فوق شجرة خضراء) أو (فوق جدار متهدم حديثًا) أو، أخيرًا، إذا حط لا أكثر، فكل ذلك يغيّر معنى الزجر[84]. والأمر نفسه إذا جثم فوق سِدرة، أو فوق سَلَمة، أو فوق صخرة[85]. يُروى أن أعرابيًا رأى خلال سفره صُرادًا يحط فوق رابية، فطيّره فطار، وحط فوق شجرة، فطيّره فطار، وحط فوق حجر ضخم، ولما رفع الأعرابي الحجر من مكانه، وجد كنزًا تحته[86].

وحول سلوك الطيور، لم يبق لنا أيضًا سوى بضعة أمثلة، وهنا أيضًا لن يكون بوسعنا استخلاص أي قاعدة محددة، فحين ينفض الغراب ريشه أو يبسط جناحيه أو ينقر بمنقاره أو ينبش الأرض أو يمسح منقاره، فكل هذه السلوكات تخضع للملاحظة والاستدلال[87]. أما على أي مبدأ يستند التأويل الذي يستخرج منها، فنحن لا نعلم مطلقًا إن كانت هذه المبادئ غير موجودة إطلاقًا، أو أن معنى هذه السلوكات كان تابعًا للظروف أو لحالة نفس العراف.

ينـتج عـن هذا التحليل لطرائق العيافة، أي: الطيرة والزجر، والذي تناول معانيها الخاصـة، وعناصرها جميعًا، أن اسم العيافة ينطبق على الفالات الطيرية والحيوانية كافة، وبهذا فهو يعادل في اليونانية، الطيرة والعيافة[88].

10/4/2] الفأل

يبقـى لديـنا الركام الهائل من أصناف الفالات الأخرى، والتي يجمعها اسم واحد هو الفأل[89]، وتعريف الفأل، واستخلاص مبادئه، ودراسة أنواعه هو ما سنعكف عليه الآن.

إن أصل هذا اللفظ واشتقاقه البدائي غير مؤكدين، وقد دخل مبكرًا جدًا إلى المعجم العـربي معـادلاً للألفـاظ اليونانية وحي، فأل، خارقة. وكان يعني في الأصل: العلامة المـيمونة أو المـشؤومة الدالـة على المستقبل[90]. غير أن الإسلام الأول الذي نهى عن العيافة، مادام «رسول الله كان يحب الفأل ولا يعتاف»[91]، خصّها باسم الفأل الحسن، محـتفظاً للفأل السيئ باسم الطيرة، حتى يمكن القول: إن موضوع الفأل هو التقدم إلى الأمـام، وموضوع الطيرة هو العدول والتراجع[92]. غير أن حديثًا نبويًا كان قد عرّف الفـأل الصالح بأنه «الكلمة الحسنة»، أوحى بوجود فأل سيئ، في حين أن حديثًا آخر جعل من الطيرة اسمًا عامًا، ومن الفأل اسمًا خاصًا لمفهوم واحد[93].

ثمة أمر مؤكد هو أن الفأل في وثائقنا كان نقيضًا للشؤم، كما أنه تخصص كنوع إلى جانب الطيرة، والنظر في أقوال البشر وأفعالهم، والنبوءات التنجيمية.

11/4/2] فأل الحروف والأسماء

يشكل معنى الأسماء (أسماء العلم والأسماء النكرة) واشتقاقها، وتساجعها المبدأ الرئيس في الفـأل الإسـلامي. وقد رويت قصص عديدة عن تبديلات في الأسماء قام بها النبي بـسبب معناها أو أصلها الوثني. ففي أثناء غزواته كان يستخرج فألاً من أسماء المناطق والقبائل التي يمر بها[94]، وقد أعطى لأصحابه الذين كان ينفر من سماع أسمائهم الناشزة أسمـاء معاكـسة لها. على هذا النحو أعطى لقَليل بن الصلت اسم كثير، وللعاصي بن الأسود اسم مطيع، ولعاصية أخت عمر بن الخطاب اسم جميلة[95]، وسيعطي لبني غيّان الذين كانوا يقيمون في الغوى اسم رشدان[96]، وللناحية التي يقيمون فيها اسم رشاد[97]، وسمـى يسار بن صُرد سليمان[98]، وسمى حزن ابن أبي وهب باسم سهل[99]، وأصبح اسـم زيد الخيل زيد الخير[100]، وأعطى ليثرب اسم طيبة[101]، ولحزبى، وهي حي من أحياء بني سُلمى في المدينة اسم صالحة[102].

يستخلص من هذه الوقائع، أيًا كانت درجة صحتها، أن النبي بالمثال الذي قدمه، أجاز الفأل في نظر أصحابه، فتبعوه في هذا الطريق، مستجيبين لأهواء تضج بها النفس القلقة للعربي حيث نعثر على وفرة من الفالات المستخرجة من معاني الأسماء مبثوثة عبر ألوان الأدب كافة. فالاسمان سالم ويسار اللذان أقرهما النبي حينما وصل إلى المدينة، جعلاه يقول: سنكون هنا سالمين، وسنعيش هنا في يسار[103]. واستنتج عمر أن ظالم بن سراقة كان (ظالمًا) وأن أباه كان (سارقًا)، ورفض لذلك أن يسند إليه وظيفة، وقال لصهيب بن حرقة من قبيلة حَرّة النار والمقيم في ذات لظىً: عد إلى بيتك فأهلك قد احترقوا[104]، وقال لمصروع بن الأجدع: سمعت رسول الله يقول: الأجدع شيطان[105]. واستخلص عمر نفسه من اسم قريب بن ظافر العبدي، رسول الجيش الذي كان يقاتل في نهاوند: ظفر قريب إن شاء الله[106]. وكان اسم مالك بن بشير الذي نقل إلى الحجاج خبر الانتصار على الأزارقة فأل (مُلك وبشرى)[107] عند الحجاج. وكان أبو العلياء مستعدًا للرحيل عن البصرة، وهو مريض، فسمع صوتًا يناديه قائلاً: يا متوكل، فأطلق مطيته، وبقي في البصرة[108].

إن هذه الأمثلة القليلة كافية لاستشفاف التنوع الهائل الذي يمكن أن نجده في هذا النوع من الفالات. وبتطبيق هذه الطريقة، الخاضعة للأهواء، على الأسماء النكرة ينتج عنها أيضًا طيف أوسع من الفالات: فهدية تذكارية من ذهب تغدو لدى عاشقين، فألاً على ذهاب من دون عود، في حين أن عود (آلة العود أو قضيب من نبات الألوة) يشير إلى العودة[109]، كذلك فإن الجزع (نوع عقيق) يعني الحزن والكآبة، أي: جَزَع[110]، والميّمون يثير الخشية من النفاق ومن التقلب، بسبب اختلاف ظاهره عن باطنه[111]، وسفرجل فأل على الفراق ما دام اسمه يحوي على كلمة (سفر)[112]، والسوسن ينبئ (بسوء يستمر مدة سنة) لأن المقطعين اللذين يتشكل منهما اسمه يتطابقان مع كلمة (سوء) و(سنة)[113] وأما الريحان فهو، في آن معًا، فأل حسن بسبب اشتقاقه من روح، وفأل سيئ، بسبب طعمه المر، مع أنه مستحسن المنظر والرائحة[114]، والآس، وقد فضله نرس على الورود، لأنه يدوم طويلاً في حين أن الورود لا تدوم البتة[115].

هذه الطريقة في الاشتقاق التعسفي كانت تتيح استخراج علامات فألية من كل صنف. فقد اشتق العرب الغرب، أي: الفراق، من الغراب، والبينونة من البان (أي: شجر البان) والعقوبة من العقاب، والحمامة تنبئ بلقاء حميم[116]، واشتق من الهدهد الهدى، أي: السير في الاتجاه الصحيح[117].

[12/4/2] المبادئ

في هذه المملكة من الاعتباط والتعسف، هل يمكن اكتشاف بضعة مبادئ كان يستند إليها قارئ الفألات؟.

بصدد أسماء العلم، ثمة قواعد تنظم اختيارها، تبعًا لمعناها الفألي، على هذا النحو. يقول الجاحظ[118]: والعرب إنما كانت تسمي بكلب، وحمار، وحَجَر، وجُعل، وحنظلة، وقرد على التفاؤل بذلك، وكان الرجل إذا ولد له ولد ذكر، خرج يتعرض لزجر الطير والفأل، فإن سمع إنسانًا يقول: حجرًا، أو رأى حجرًا، سمى ابنه به، وتفاءل فيه الشدة والصلابة والبقاء والصبر وأنه يحطم ما لقي أمامه، وكذلك إن سمع إنسانًا يقول: ذئبًا، أو رأى ذئبًا، تأوّل فيه الفطنة والخِبَّ والمكر والكسب، وإن كان حمارًا تأول فيه طول العمر والوقاحة والقوة والجلد، وإن كان كلبًا تأول فيه الحراسة واليقظة وبعد الصوت والكسب، وغير ذلك.

لذلك فإن عبيد الله بن زياد رسم داخل رواق داره كلبًا وكبشًا وأسدًا، وكان يقول: كلب نبّاح، وكبش نطّاح وأسد عبوس، وكان يرى في ذلك شؤمًا لمن يكيد له. وقد تكرر ذلك من بعده، واعترض آخر على ذلك قائلاً: لو كان الرجل منهم إنما يسمي ابنه بحجر وجبل وحمار وكلب وثور وخنزير وجعل، على هذا المعنى، فلماذا لم يسميه برذونًا وبغلاً وعقابًا، وأشباه ذلك، وهذه الأسماء من لغتهم؟. قال الأول: إنما لم يكن ذلك، لأنه لا يكاد يرى بغلاً وبرذونًا، ولعله لا يكون قد رآهما قط، وإن كانت الأسماء عندهم عتيدة، لأمور لعلهم يحتاجونها يومًا ما. قالوا، فقد كان يسمع بفرس وبعير كما كان يسمع بحمار وثور، وقد كان يستقيم أن يشتق منهما اشتقاقات محمودة، بل كيف صار ذلك كذلك، ونحن نجده يسمي بنجم ولا يسمي بكوكب؟[119]، ووجدناهم يسمون بجبل وسند وطود[120]، ولا يسمون بأُحد ولا ثبير، وأجأ وسلمى ورضوى وصنديد وحميم[121]، وهو تلقاء عيونهم متى اطلعوا رؤوسهم من خيامهم، ويسمون ببرج ولا يسمون بفلك، ويسمون بقمر وشمس على جهة اللقب، أو على جهة المديح، ولم يسموا بأرض وسماء وهواء وماء، وهذه الأصول في الزجر أبلغ، كما أن جبلاً أبلغ من حجر، وطودًا أجمع من صخر، وتركوا أسماء جبالهم المعروفة. وقد سموا بأسد وليث وأسامة وضرغامة[122]، وتركوا أن يسموا بسبع وسبعة، وهو الاسم الجامع لكل ذي ناب ومخلب. قال الأول: قد تسموا أيضًا بأسماء الجبال، فتسموا بأبان وسلمى، قال آخرون، إنما هذه أسماء ناس سموا بها هذه الجبال، وقد كانت أسماء تُركت لثقلها، أو لعلة من العلل، وإلا فكيف سموا بسلمى، وتركوا أجأ ورضوى؟.

وقـــال بعضهم: قد كانوا ربما فعلوا ذلك على أن يتفق لواحد ولود[123]، أو لمعظّم جليل أن يسمع أو يرى حمارًا فيسمي ابنه بذلك، وكذلك الكلب والذئب، ولن يتفق له في ذلك الوقت أن يسمع بذكر فرس ولا حِجر، أو هواء أو ماء، فإذا صار حمار أو ثور أو كلـــب اسم رجل معظَّم تتابعت إليه العرب تطير إليه، ثم يكثر ذلك في ولده خاصة، وعلى ذلك سمّت الرعية بنيها وبناها بأسماء رجال الملوك ونسائهم، وعلى ذلك صار كل علي يكنّى بأبي الحسن، وكل عمر يكنّى بأبي حفص[124]، وأشباه ذلك.

فالأسمـــاء ضـــروب، منها شيء أصلي كالسماء والأرض والهواء والماء والنار وأسماء أخرى مشتقات منها على جهة الفأل، وعلى شكل اسم الأب، كالرجل يكون اسمه عمر فـــيكون ابنه عميرًا، ويسمي عمير ابنه عمران، ويسمي عمران ابنه معمرًا. وربما كانت الأسمـــاء بأسماء الله عز وجل، مثلما سمى الله عز وجل أبا إبراهيم آزر[125] وسمى إبليس بفاسق[126]، وربما كانت الأسماء مأخوذة من أمور تحدث في الأسماء مثل يوم العَروبة[127]، سميت في الإسلام يوم الجمعة[128].

في هذا التحليل الطويل والحي للطرائق التي كان يجري عبرها اختيار الأسماء، يمكننا أن نؤكد، من جهة، دور المصادفة في هذا الاختيار، ومن جهة أخرى دور المشابهة والقياس. وحول هذه النقطة الأخيرة زودنا ابن دريد بتفاصيل ذات أهمية فائقة.

13/4/2] ابن دريد

بـــرأي الجـــاحظ، فـــإن العربي حين كان يسمي ابنه باسم حيوان يصادفه في لحظة الـــوِلادة، كان يهدف إلى أن يعطيه، على سبيل التفاؤل، خواص ذلك الحيوان. وبرأي ابـــن دريد[129]، إن العربي حين كان يختار اسمًا لابنه كان يفكر أولاً بأعدائه على النحو الـــذي يريد فيه أن يكون الاسم مشؤومًا عليهم، وبالتالي فألاً حسنًا له. وقد عرض ابن دريد لهذه المسألة في تعليق له على كلام للعُتبي، كان قد رواه أبو حاتم السجستاني. فقد سئل العتبي: لِمَ يسمي العرب أولادهم بأسماء ثقيلة (على السمع) ويسمون رقيقهم بأسماء لطيفة (على السمع)؟، فأجاب: لأن العرب يسمون أولادهم لأعدائهم ويسمون رقيقهم لأنفسهم[130].

يقول ابن دريد: فاعلم بأن العرب كانت لهم مذاهب في اختيار أسماء أولادهم، فقد كانوا يختارون بعض الأسماء على سبيل التفاؤل بها، وهذه حال أسماء مثل: غالب وظالم ومقاتـــل وثابـــت، وكذلك مشير ومصبِّح وطارق، ويسمون أسماء يمكن أن تحمل فألاً

حسنًا لأبنائهم. وهذه حال أسماء مثل نائل ووائل وسالم ومالك وسعيد. ويسمون كذلك بأسماء سباع، مثل أسد وليث وذئب يريدون بها تخويف أعدائهم، ومثلها أيضًا الأسماء التي يأخذونها من الأشجار ذات الأشواك مثل طلحة وسُمُرة، والأسماء التي يأخذونها من الأرض المحصبة مثل حجر وحُجير وصخر. وكانوا أخيرًا يسمون بأسماء أخرى يعود أصلها إلى أن الرجل منهم حين تضع امرأته، كان يخرج من بيته، وحين يصادف أول حيوان كان يسمي ابنه باسمه، أكان ثعلبًا أم كلبًا أم حمارًا أم قردًا أم أي حيوان آخر. وكان يسمي ابنه أيضًا باسم أول طائر يطير عن يمينه إلى يساره، أو بالعكس، سواء أكان غرابًا أو قيقًا (أبو زريق) أو أي طائر آخر من هذا النوع.

ويضاف إلى المصادفة والمشابهة، الخيال الجامح، على النحو الذي «يشتق فيه العربي من كلمة واحدة الخير والشر، على هواه بالنظر إلى أن كل كلمة تحتمل معاني عدة . . وهكذا، يمكنه إذا شاء أن يؤول اللون الأسود لريش الغراب بالحزن (الذي يرمز إليه بالسواد) وبالسؤدد، فيقال للإنسان (سواد الإنسان) ولنخيل العراق (سواد العراق) وللتمر والماء (الأسودان) وهكذا دواليك[131].

ولو أنهم، كما يشير الجاحظ[132] في مكان آخر، كانوا يعطون لذلك أسبابًا ويقدمون حججًا لهان الأمر، ولكنهم اقتصروا على المعنى الظاهر للكلمات من دون حجة ولا تسويغ. وهذا الخيال الجامح كما يزعمون، يقوم على مبادئ أهمها مبدأ التضاد، ومن هنا جاء العدد الكبير من قلب معاني الكلام ومن التوريات التي تزين اللغة في كل الأزمان.

14/4/2] قلب المعاني والتوريات

على هذا النحو كان العرب يسمون الذي لدغته أفعى بالسليم، ويسمون الصحراء بالمفازة، ويسمون الأعمى بالبصير[133]، والزنجي بأبي البيضاء، والغراب بحاتم (الذي يحتم، لأن الزجر يحدث من خلاله) وقد سمي الغراب بالأعور بسبب حدة نظره[134]، ثم تحول لفظ الأعور الذي كان الناس يتشاءمون به إلى: (أبو عين كريمة) تسميةً للأعور، وسمي أيضًا بالمكرَّم أو كريم عين اليمين (أو الشمال)[135]. وبقصد سيئ، أعطي هذا الاسم لمن لم يكن له أخ من أبيه وأمه[136]، أو لأي شخص كانت طباعه سيئة، كما وُصف بالعورة كل كلام غير لائق أو مقذع[137].

مهما كان شيوع هذا التصور في الأرض الإسلامية «فما من مكان بدا فيه متجذرًا في الإيمان الشعبي بمثل هذه الوفرة في الأساليب الحاذقة للغة العقائد الغيبية مثلما بدا لدى

البربـــر المتعربين في شمالي إفريقية»[138]، وقد أعد وليم مارسيه (W. Marçais) عن ذلك بحـــثًا مفصلاً وغنيًا بالأمثلة. ولدى الرجوع إلى المصنفات التراثية نجد أنهم كانوا في كل مكـــان يولـــون أهمية خاصة لتسمية الأمراض الخطيرة الوبائية أو الاختلاطات الصرعية بأسماء تعبر عن اليُمن والبركة[139]، وبهذه الروح أعطوا لملك الموت اسم (أبو يحيى)[140].

ذلكم إذن هو مبدأ فأل الأسماء، إذا أمكن الحديث عن مبدأ.

15/4/2] الفأل المستخرج من أحوال الناس

يعـــتمد الفـــأل الفراســـي والحدثـــي، أو الفأل المستخرج من أحوال الناس، على الحـــركات البدنـــية للإنـــسان، وعلى أفعاله، وأقواله الخاضعة للنظر والملاحظة، وعلى مـــصادفته في مكـــان وجوده، وظروف حياته، وعلى الأحاسيس التي يشعر بها. وهذا الفـــأل لايزال أشد الفالات تعسفًا وشططًا، حيث إن تأويله يتيه في نسبية لا حدود لها، ولـــيس ثمة قاعدة أو قانون يكن استخلاصه منه. وهكذا، فلكي نتمكن من إعطاء فكرة محـــددة عنه لا بد لنا من إيراد مجموعة كبيرة من الأمثلة عنه كي نضع أمام عيني القارئ أوسع طيف ممكن عنه. ولكننا سنتحدث عن الفأل الحسن أقل مما عن الفأل المشؤوم أو الطـــيرة، لأن مـــصادرنا لم تحـــتفظ إلا نادرًا بفألات حسنة، وسنحاول تقديم تصنيف منطقـــي يقوم على جمع الوقائع التي تظهر قرابة أو شبهًا معينًا فيما بينها. غير أنه بالنظر إلى قلـــة المعطيات الخاصة بكل موضوع، وإلى تنوع أصول هذه المعطيات، فإن تصنيفنا لا يملـــك أن يتوصـــل إلى تعيين أصناف محددة بدقة من الفالات، على منوال المصنفات الآشـــورو-بابلـــية الـــتي كانت تجمع في لوحة، أو في جزء من لوحة مجموع الفالات المتعلقة بموضوع واحد.

16/4/2] الفأل الباطني والفأل الظاهري

مـــا يتعلق بالإنسان الذي يستمد الفأل الفراسي معناه الحقيقي منه، يمكن تمييز الفأل الباطني من الفأل الظاهري بكل وضوح إذ يضم الأول كل الفألات التي تنطلق من الهيئة الجـــسمانية ومن الطبع والاسم والمرتبة الاجتماعية، والحركات والأقوال والأفعال. أما الـــثاني فيضم كل الفألات التي تنطلق من مكان آخر منفصل عن الإنسان، ولكنه يراها ويـــسمعها ويحس بها. وفي النتيجة، فإن الإنسان في الحالة الأولى هو الفاعل، وفي الثانية هـــو الجامـــد، وهو في الحالتين كلتيهما يتصرف ويكابد من دون إرادة منه[141]، ومن دون تبصر. ولكن ذلك يفترض لديه نفسية تجعله متيقظاً لكل ما يمكن أن يكشف له ما

ينتظـــره في المستقبل. والواقع أن كثيرًا من الإشارات والحركات الفألية تمر غير ملحوظة مـــن الإنسان اللاهي عنها، والذي لا يؤمن بقيمتها، في حين أن المتوقَّع لحدوثها والمؤمن بقيمـــتها يعيش في بلاء ما دام متوقعًا، فهو يستخلص فالاً من كل ما يصادفه، ومن كل ما يوافق بعض المكروه فيجعله منها[142].

17/4/2] التشوهات البدنية

تؤثـــر بنية الإنسان أيما تأثير في وسطه الذي يعيش فيه، ومن الطبيعي أن العيوب في تكـــوين الجـــسم تتـــرك أثـــرها في عين المترقب للفألات. فقد كان الأحدب والأعور والأعمـــى والأعـــسر في كل مكان وكل زمان، كائنات فألية. غير أن هناك أشخاصًا يخلـــون مـــن هذه العيوب ويعدون مع ذلك مشؤومين. وتلكم، هي على سبيل المثال، حالـــة طـــويس المغني، وهو مخنث، عد مشؤومًا لأنه ولد عشية وفاة النبي، وفطم عشية وفـــاة أبي بكر، وبلغ الرشد عشية مقتل عمر، وتزوج عشية مقتل عثمان[143]، وولد له ولـــد يوم مقتل علي، وكان له من العمر آنذاك أربعون عامًا، وكان يقول لأهل المدينة: انتظروا مجيء الدجال ما حييت بينكم، فلن تكونوا في أمان إلا بعد موتي[144].

وتلك أيضًا هي حالة صالح الأفقم[145] الذي لم يكن يرافق أحدًا إلا ويموت، أو يقتل غـــيلة، أو تنحط مترلته. أما اسمه الحقيقي فكان صالح بن عطية، وكان حجّامًا[146] في عهـــد الأمـــين[147]. وجاء شؤمه في الواقع من أحداث وقعت في حياته، قامت عليها شـــهرته. وقد كان مثل هؤلاء الأشخاص أكثر شؤمًا من المواليد الذين يولدون ناقصي الخلق، لأن بلية هؤلاء وآفتهم وقعتا على أنفسهم[148].

أما الأعسر، فكان يوحي بتبدل المشاعر، لأن يده اليسرى أخذت مكان اليمنى. فمجـــنون ليلـــى الذي كان يزورها كل يوم، صادف في طريقه إليها ذات يوم فتاة عـــسراء فتشاءم منها ورجع على عقبيه. وفي الغد روى لها ما جرى، وباح لها باكيًا بخشيته من أن يراها تغير مشاعرها نحوه[149].

وينبئ الأعور بأن أمرًا من الأمور لا يحدث إلا نصفه ويبقى نصفه الآخر. فحينما قرر معاويـــة إعدام حجر بن أبي الكندي وثلاثة عشر من أصحابه، كلف بهذه المهمة رجلاً يسمى هدبة، وكان أعورًا. فقال أحد المحكومين، وكان من قبيلة خثعم، حينما رآه: إذا كـــان الفأل صادقًا فإن نصفنا فقط سيضرب عنقه. وحينما ضرب عنق السابع وصلت رسالة من معاوية تعلن العفو عن السبعة الباقين[150].

18/4/2] علامات عارضة

إن علامة عرضية طارئة في الوجه يمكن، بحسب أصلها، أن تنبئ عن فأل. يروي ابن قتيبة[151] أنه أضاع ناقته في الصحراء وكانت حاملاً منذ عشرة أشهر، فانطلق يبحث عنها، فصادف رجلاً شوهت وجهه آثار حروق، ثم صادف آخر قد أمسك ناقة من خطامها وهو ينشد بيتًا من الشعر يقول فيه:

فلئن بغيت لها البغاة

فما البغاة بواجدينا[152]

أي: لو بحثوا عنها فلن يجدوها قط. بعد ذلك سأل عابرًا عن ناقته فقال له: ابحث عنها بالقرب من تلك النار، فذهب باتجاه النار، ووجدها قد أنتجت، وكانوا قد أشعلوا له النار. فأخذها من خطامها وذهب. وهكذا فإن فألين سيئين كانت لهما نتيجة حسنة، لم يكن من الممكن أن يكون الأمر خلاف ذلك للخصم اللدود للشعوبية الجاحظ الذي روى هذه القصة والذي كان يمجد خصال العرب.

وكان القبح فألاً سيئًا. فالشاعر دعبل بن علي الذي قتله المعتصم عام (220 هـ/ 885 م) تطير في صباح أحد الأيام حين التقى بعمير الذي كان (أقبح خلق الله صورة)[153]. وبالمقابل فإن الجمال كان فألاً حسنًا، فقد كان النبي يطلب من قادته: إذا أبردتم إلي بريدًا فاجعلوه حسن الوجه حسن الاسم[154]. وكان الفرس، كما يقول مؤلف الأغاني، يعدون الوجه الحسن نعمة وبركة[155]. غير أن الخوف من أن يجذب الوجه الحسن عين الحسد، ويكون بذلك شؤمًا على صاحبه، فقد كان موضوعًا لتسميات فألية مبنية على التأثير السحري للتضاد. على هذا النحو كان الجميل يسمى شيطانًا، والفرس الأصيل تسمى شوهاء، والمرأة الحسناء تسمى صماء، أو قرناء، أو خنساء، أو جرباء، وهكذا دواليك[156].

19/4/2] الاسم

من بين الإشارات التي كان لها طابع سعودي أو نحوسي ثابت، يمكن أن نذكر أخيرًا الاسم، ولكن ليس بالضرورة ذلك المعبر عن القوة والصلابة الذي اختير بقصد بلبلة الأعداء وإثارة الفزع والاضطراب في نفوسهم، وإنما المقصود بعض الأسماء التي يكون لها، في بعض الظروف، وقع خاص بحسب تعريف لابن عون (توفي عام 151 هـ/ 768 م). فالفأل، كما يقول ابن عون: هو أن نعمد إلى مناداة المريض بقولنا: يا سالم، وأن

نـــادي شيئًا ضائعًا بقولنا: يا واجد[157]، أما من كان اسمه (يموت)، فيمتنع عن زيارة المرضى، خشية أن يتطيروا من اسمه ويروا فيه فألاً مشؤومًا[158].

20/4/2] المواقف الفجائية الطارئة

إن بعــض المواقف المفاجئة تمامًا يفتح سبيلاً للفأل. فحين هاجم بسطام بن قيس بني ضــبة في يــوم الشقيقة، صادف في طريقه قطيعًا من ألف ناقة، فتمدد على الأرض من خـــوف أن يكون مرئيًا، فقد لاحظ زاجره الذي كان يرافقه أن لحيته قد تعفرت بالغبار الذي أثارته النوق، واستخلص من ذلك بأنه سيقتل، فعجل في الرحيل[159].

ولاحظ البحتري ثلاث إشارات تنبئ بموت المتوكل في الليلة التي قتل فيها. فقبل موته بقلـــيل، تحدث الخليفة عن كبرياء الملوك، فأظهر تصاغره، وسجد على الأرض، ومرغ جبيـــنه بالغـــبار، ونثر قبضة من تراب فوق لحيته ورأسه، ثم إن مغنيًا غنى أمامه بيتًا من الشعر، جعله يبكي. وأخيرًا فإن محظية من جواريه حملت إليه ثوبًا فائق الجمال فارتداه، وبعد ذلك شقه من أعلاه إلى أسفله بحركة مفاجئة، ثم خلعه وأعطاه إلى الخادم، قائلاً له أن يعــيده إلى محظيــته لتحتفظ به كفنًا له، ثم غرق في الشراب حتى ثمل، فدخل عليه التركي باغير، واغتاله في خبائه[160].

21/4/2] المظهر الخارجي

بـــشأن البنـــية الجـــسمانية كان يقال: المريض الذي يشبه، مظهره الخارجي، صحيح الجـــسم يكـــون قد دنا أجله. والسليم الذي يشبه المريض يكون مستشعرًا للسوء[161]. كذلك فإن المظهر الأعجف والمعتل ينبئ بالهشاشة وقابلية التعرض للسقم البدني والنفسي.

ضـــمن الـــسياق نفسه، فإن ثمة وقائع أخرى تندرج داخل هذا المناخ من الضعف وقابلية التأذي: فقد كان الفرس يتضايقون حين يصادفون المريض بمرض مزمن أو الذي يحمـــل اسمًا منفرًا، والفتاة العذراء، والفتى الذاهب إلى المدرسة، والثيران المقرونة إلى نير، والحـــيوان المعـــاق، ودابـــة الركوب المربوطة بالرسن، أو تلك المحملة بالماء أو الحطب، والكلب. وكانوا يحبون بالمقابل أن يصادفوا الشخص الصحيح الجسم، والذي يحمل اسمًا لطيفًا، والمرأة الجميلة غير العذراء، والفتى العائد من المدرسة، والدواب المحملة بالطعام أو القش أو الزبل. وكانوا، إضافة إلى ذلك، يُبعدون عن أسماع الملك غناء المغنيات وقوقأة الـــدواجن وصـــرير الزواحف[162]، وصهيل خيول الركب أو الجر، وكانوا يضعون في مكان سكناه ديكًا ودجاجة[163].

22/4/2] السلوك

من الممكن اكتشاف طبع الإنسان واستعداداته الداخلية من خلال تصرفاته، وهكذا فإن الإنسان الفصيح يمكن أن يكون ثرثارًا قليل المنفعة وقليل المهارة في العمل، في حين أن الإنسان الصموت يمكن أن يكون ماكرًا، عصيًا على الفهم، وشديد الدهاء[164]. كذلك فإن المرأة الشديدة التحفظ والاحتشام يمكن أن تكون فاجرة ومدنسة، والمرأة التي تظهر التقشف والورع والعبادة يمكن أن تكون مخادعة للغاية، والأمر ذاته ينطبق على الرجل الذي يظهر الورع[165].

23/4/2] الأفعال اللاإرادية

تكتسب بعض أفعال الإنسان اللاإراديةمثل الشخير، وصريف الأسنان، وحك الجلد، وسيلان اللعاب قيمة فألية. فالإنسان النبيل الذي يشخر في نومه سينتشر صيته ويعلو قدره[166]، أما الوضيع الذي يشخر في نومه فسيعيش حياة العبيد ويظل ذليلاً[167]، ومن يصفر في نومه سيفقد ثروته، ومن يصرف أسنانه في أثناء نومه، فسيغتاب الناس، ويثلبهم، ويجب ضربه على فمه بحذاء مثقوب[168]، وكل من يسيل لعابه في أثناء نومه سيغترب[169]. وإذا ما مر إنسان نبيل بيده على جسمه من دون سبب وحك جسمه من دون أن يكون عليه في ثيابه قمل أو براغيث، فسيمنى بخسارة فادحة. وإذا ما قام بذلك رجل وضيع فسيناله من ذلك ربح عظيم[170].

24/4/2] المنزلة الاجتماعية

كذلك فإن منزلة الإنسان الاجتماعية تعدّل اتجاه الفأل. وهذه الفكرة على الأرجح غير قديمة عند العرب لأن النظام القبلي لم يكن يعرف التراتب الاجتماعي. وابتداء من المرحلة العباسية سيدخل مثل هذا التراتب الاجتماعي في الطبائع والأخلاق بالتدريج. وفي هذا السياق، فإن ذرية النبي ستتبوأ مرتبة الأشراف، فيغدو أفرادها على غرار النبلاء في المجتمع الفارسي، وسيكون فألهم ميمونًا على من كان يلتقي بهم[171].

والحركات غير الإرادية للملك تشير للإنسان الماثل أمامه، لحاجة أو طلب، بما يمكن أن يتوقعه منه. فإذا وضع الملك يده فوق رأسه، في الأعم الأغلب، فادن منه وستنال المجد والشهرة. وإذا وضع يده على عينيه، في الأغلب، فستكلف برسالة عظيمة. وإذا مست

يده أذنه اليمنى فتأمل منه خيرًا، وإذا مست أذنه اليسرى، فتجنبه لأن ذلك لا يؤدي إلى خير، وإذا مست أنفه فتأمل نواله، وستكون منه راضيًا، وإذا مست فمه، فتجنبه[172].

25/4/2] الشبه بين أجزاء البدن وأجزاء الكون

تستند هذه التأويلات إلى التشابهات القائمة بين أجزاء البدن الإنساني وأجزاء الكون. فقد شُبه الرأس بقبة السماء، وشبهت العينان بكوكبي النهار والليل. فالعين اليمنى هي الشمس، واليسرى هي القمر. وتقارن الأذنان بالمشتري وزحل، أما المنخران فيقارن الأيمن منهما بعطارد والأيسر بالزهرة، والفم بالمريخ. والإشارات الصادرة عن الكواكب تعطي لحركات الإنسان معانيها الكهانية.

ويجري الذهاب أبعَد من ذلك عبر إقامة صلات ارتباط وتبعية بين أعضاء البدن والبروج. فالرأس تابع لبرج الحمل، والعنق لبرج الثور، والأكتاف واليدان لبرج الجوزاء، والصدر لبرج السرطان، والقلب والبطن لبرج الأسد، والأعضاء التناسلية لبرج العذراء، والوركان لبرج الميزان، والإليتان لبرج العقرب، والفخذان لبرج القوس، والركبتان لبرج الجدي، والساقان لبرج الدلو، والقدمان لبرج الحوت.

وتدفع هذه المقارنة شوطًا أبعد أيضًا، مقارنة بين اللحم الإنساني والأرض، وبين الدم والماء. وتقارن الشرايين والأوردة بالسواقي والأنهار، وتقارن الأعصاب والأظافر بصدوع الأحجار، والعظام بالجبال والصخور، والشعر بالعشب، والسطوح غير المشعرة من البدن بالصحاري والسهول. وتقدم هذه الأجزاء من الجسم جميعها علامات ذات صلة بالأجزاء المطابقة لها من الكون[173].

هاهنا أيضًا نجد أنفسنا إزاء اعتبارات غريبة عن الكهانة العربية لأن الزجر العربي، كما يرى الجاحظ، لم يكن يحاول معرفة طلوع الشمس ومغيبها، ولا وقوع القمر في طور سعودي أو نحسي، ولا مقارنته بكواكب أخرى. فالهندوس هم الذين كانوا يقيمون شأنًا في زجرهم للإشارات السماوية، ويعاينون مواقع القمر، ويفيدون من مختلف المبادئ التنجيمية مثل الغارب والطالع، والنحس والسعد، والمقاربة والمقارنة، والمفارقة والرجوع . . إلخ[174].

وهذا لا يعني أن العرب كانوا يجهلون الفالات التنجيمية، ولكنهم ببساطة لم يلحقوها بالتأثيرات الكوكبية. وفي فئة الفأل الظاهري، توجد أمثلة كان الفأل التنجيمي فيها في عداد الأنواع الفألية الأخرى.

26/4/2] دمج مختلف الفالات

عرف الشاعر أبو ذؤيب الهذلي بوفاة النبي من أربع إشارات فألية هي:

1] فيما كان نائمًا عند مطلع الفجر، سمع هاتفًا ينادي: لقد ألمت مصيبة عظيمة بالإسلام، فالنبي محمد قد مات.

2] نهض أبو ذؤيب حينذاك مسرعًا، ونظر إلى السماء فلم ير فيها سوى سعد الذابح[175]، فعلم من اسمه أن النبي الذي كان عليلاً قد مات، أو هو مشارف على الموت.

3] امتطى ناقته وخرج في الصباح يبحث عن شيء يزجر به، فرأى شيهمًا ذكرًا (ذكر القنفذ) يمسك بصلٍ كان يلتف حول نفسه، بينما الشيهم يقضمه ويلتهمه. فاستخرج من اسم الشيهم حدثًا مفجعًا (شيء همّ) ومن التفاف الأفعى السامة ارتداد الناس عن الهدى في ظل حكم خليفة النبي، ولأن الشيهم التهم الأفعى فقد أول ذلك بانتصار خليفة الرسول.

4] حث ناقته على السير، فلما بلغ جبل العُلَيّة[176] زجر الطيور، فأخبره زجرها بموت النبي، وفوق ذلك مر غراب عن يمينه إلى يساره[177] ونعب معلنًا النبأ المفجع[178].

وهكذا فإن وحي الهاتف، والفأل التنجيمي، والفألات الحيوانية والطيرية والاسمية (2، 3) وتطبيقات الطيرة (3، 4) والزجر (4) قد استخدمت وأفادت جميعها في الإعلان عن الحدث ذاته، كما لو أن كل واحد منها لوحده، لم يكن قويًا بما يكفي للإقناع.

إن هذه الوفرة من الفالات المتراكمة والتي أعلنت عن حدث واحد، موجودة بكثرة في مصادرنا، ويكفي أن نورد ثلاثة أمثلة صادرة عن أوساط مختلفة للغاية، لنكتشف آليتها وروحها.

27/4/2] الحج الأخير لعمر بن الخطاب

حينما حج عمر بن الخطاب حجه الأخير، هتف صوت في عرفات: أيها الخليفة، فأوّل عائف من بني لهب هذا الصوت بأن: عمر لن يعود إلى هنا قط، وفي اليوم التالي حين «كان عمر يرمي الجمار في منى، أصابت حصاة، رميت خطأ، رأس عمر، فشجته وفتحت أحد العروق فيه، ووجد العائف نفسه في هذا تأكيدًا لما كان قد تنبأ به عشية الأمس»[179].

28/4/2] الأمين

في حصار بغداد، كان الأمين الذي يحاصره جيش أخيه مغتمًا شديد القلق، فاستدعى إلى بلاطه سليمان بن المنصور، وأبا إسحق إبراهيم بن المهدي، ليُسري عن

نفـــسه. وقد روى ابن المهدي أن الخليفة رغب في أن يفرج عن كربه، فدعا بجارية من خـــواص جـــواريه تسمى ضَعْفًا. قال ابن المهدي: فتطيرت من اسمها، فقال لها الأمين: غنِّينا، فلم تختر لغنائها سوى أبيات متفجعة، مثيرة للشؤم والتطير، فتطير من قولها وقال: اسكتي، قومي عني. فقامت الجارية فعثرت بالقدح الذي كان بين يديه فكسرته، فانهرق منه الشراب، وكنا آنذاك على شاطئ دجلة في قصره المعروف بالخلد[180]، فسمعنا قائلاً يقـــول ﴿قضي الأمر الذي فيه تستفيان﴾ (41/12) فقمت وقد وثب الأمين، فهدأته حتى سكن، فسمعت منشدًا من ناحية القصر ينشد هذين البيتين:

لا تعجـــبن مـــن العجـــب
قـــد جـــاء مـــا يقـــضي العجـــب
قـــد جـــاء أمـــر فـــادح
فـــيه لـــذي عقـــل عجـــب

قال: فما قعدنا معه بعدها إلى أن قتل[181].

29/4/2] أبو إسحق النظّام

روى المعتزلي أبـــو إسحـــق إبراهيم بـــن سيـــار النظّام (توفي ما بين عامي 835/220 و230 هـــ/ 845 م): جعت حتى أكلت الطين، فقصدت قصبة الأهواز، وما أعرف فيها أحـــدًا، فوافيت الفَرْضَة، فلم أصب فيها سفينة، فتطيرت من ذلك، ثم إني رأيت سفينة في صدرها خرق وهشم، فتطيرت من ذلك أيضًا، فقلت للملاح: تحملني؟، قال: نعم. قلت: مـــا اسمك؟، قال: داود، وهو بالفارسية شيطان، فتطيرت من ذلك، ثم ركبت معه، تصك الشمال وجهي، وتثير بالليل الصقيع على رأسي. فلما قربنا من الفَرْضَة صحت: يا حمّال، ومعـــي لحاف لي سمل، وبعض ما لابد لي منه، فكان أول حمال أجابني أعور، فقلت لبقّار كـــان واقفًـــا: بكم تكري ثورك هذا إلى الخان؟ فلما أدناه من متاعي، إذا الثور أعضب القرن، فازددت طيرة إلى طيرة، وقلت في نفسي الرجوع أسلم لي، ثم ذكرت حاجتي إلى أكـــل الطين، فقلت: ومن لي بالموت؟، فلما صرت في الخان، وأنا جالس فيه ومتاعي بين يـــدي، وأنا أقول: إن أنا خلّفته في الخان، وليس عنده من يحفظه كُسر الباب وسُرق، وإن جلـــست أحفظه لم يكن لمجيئي إلى الأهواز وجه. فبينما أنا جالس، إذ سمعت قرع الباب، قلـــت: من هذا، عافاك الله تعالى؟ قال: رجل يريدك. قلت: ومن أنا؟ قال: أنت إبراهيم. قلت: ومن إبراهيم؟ قال: إبراهيم النظّام. قلت: هذا خنّاق أو عدو، أو رسول سلطان. ثم إني تحاملت، وفتحت الباب. فقال: أرسلني إليك إبراهيم بن العزيز ويقول: نحن وإن اختلفنا في

بعض المقالة، فإنا قد نرجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق والحرية، وقد رأيتك حين مررت بي على حال كرهتها منك، حتى خبّرني عنك بعض من كان معي، وقال: ينبغي أن يكون قـد نـزعت بك حاجة، فإن شئت، فأقم بمكانك شهرًا أو شهرين، فعسى أن نبعث لك ببعض مـا يكفيك زمنًا من دهرك، وإن اشتهيت الرجوع فهذه ثلاثون مثقالاً، فخذها وانصرف وأنت أحق من عذر[182].

إن هذه القصة، حتى لو كانت ترمي إلى إثبات بطلان الفالات، فقد أثبتت مع ذلك تنوعها، وفي الوقت ذاته الأثر الناجم عن دمجها.

30/4/2] التنوع الأقصى للفالات الظاهرية

إن تـنوع الفـالات الظاهرية، يتعدى كل توقع. والواقع أن بعض الحركات التي لا شـأن لهـا تكتسي في ذاتها أهمية عظيمة، في نظر من يكون في حال من التوقع والقلق. والنبي نفسه لم يفته استخراج فأل من وقائع ضئيلة الأهمية للغاية.

31/4/2] النبي محمد في الطريق إلى أحد

في الطـريق إلى مـوقعة أُحد أسقط حصان بحركة من ذيله سيفًا معلقًا إلى السرج، فأخـرجه مـن غمده. ولما رأى النبي، الذي كان يحب الفأل ويكره العيافة، ذلك، قال لصاحب السيف: خذ سيفك، فإني لأرى السيوف اليوم تستل من أغمادها[183].

32/4/2] رسول كسرى إلى محمد

أرسـل كسرى أبرويز (خسرو الثاني أبرويز الذي حكم من عام 590 إلى عام 628 م) إلى محمد بعد إعلانه الدعوة زاجرًا ومصورًا، وقال للأول: راقب ما تراه في طريقك، وكل مـا هـو بالقرب منه. وقال للثاني: اصنع لي رسمًا له. ولدى عودتهما إلى كسرى أعطاه الرسـام رسم محمد، فوضعه كسرى على أريكة بجانبه. وسأل الثاني: ماذا رأيت؟، أجابه: ما رأيت شيئًا حتى الآن، ولكنني أرى أنه سينتصر، لأنك وضعت رسمه على أريكتك[184].

33/4/2] رسول سيد البيزنطيين

كمـا سيرسـل سيد البيزنطيين هو أيضا مبعوثًا إلى محمد، ويأمره أن يلاحظ «أين يجلـس ومـن يكون إلى جانبه»، وينظر «بين كتفيه حتى يرى الخاتم والشامة». وحين

وصل المبعوث كان النبي جالسًا على أكمة من الأرض واضعًا قدميه في الماء، وعلى يمينه كـــان علـــي واقفًا. فلما رأى النبي رسول البيزنطيين قال له: استدر وانظر ما أمرت أن تـــراه. فنظر مبعوث الملك ثم عاد ليخبر سيده بما رآه. وحينئذ قال سيد بيزنطة: سيرتفع شأنه ويسيطر على مملكتي، لأن الأكمة هي العلو والماء هو الحياة[185].

هـــل ثمـــة حاجـــة للتنويه بالطابع الخيالي لهاتين القصتين؟. ومع ذلك، فمن الجدير ملاحظة أن الراوي الذي اختلقهما تحاشى أن ينسب إلى الفرس تصورات لم تكن تخطر لهـــم، مثل علامات النبوءة، في حين أن الإسلام الأول نسب إلى البيزنطيين تعرف النبي محمد من الخاتم الذي كان بين كتفيه[186].

34/4/2] أرض مشؤومة

يمكـــن حتى للأرض أن يكون لها في نظر النبي طابع مشؤوم. يروي أنس بن مالك: جـــاء أحدنا إلى النبي وقال: نزلنا في أرض زاد فيها عددنا وكثرت خيراتنا، ثم انتقلنا إلى أرض أخرى قلت فيها خيراتنا ونقص عددنا. فقال النبي: ارحلوا عنها فإنها ملعونة[187].

35/4/2] خلافة أبي بكر لمحمد

كـــذلك فإن الأمور الأكثر قداسة يمكنها أن تقدم وجهًا مشؤومًا. يُروى أن عائشة كانت تفضل ألا يخلف أبوها، أبو بكر، النبي بعد موته، كي لا يحمل ذلك الناس، على أن يروا في أبيها نذير شؤم في كل وقت[188].

36/4/2] في معركة صفين

عكست بعض الوقائع شبح الأحداث الدموية القادمة بوضوح. فخلال معركة صفين عام (37/ 38 هـــ) رأى بعض المسلمين شبح هذه الأحداث مرسومًا على جبهة كبشين كانا يتناطحان. وحينئذ غادر صفوف الجيش مقاتلان اثنان، وكان الفأل الذي استخرج من نطاح الكبشين، أن عليًا ومعاوية سيتقاتلان من دون أن ينال أحدهما من الآخر[189].

37/4/2] ابن الزبير يغادر المدينة

مهمـــا بلغ تأثير الكلام الذي يقال على نحو متعمد وواع، في نفس قلقة، فإنه يظل أخـــف وقعًـــا على هذه النفس من الكلام الذي يصدر على نحو لاشعوري، ومن دون

تعمـــد. فحين رحل ابن الزبير عن المدينة مع عائلته إلى مكة، سمع أحد إخوته ينشد هذا البيت:

وكـــل بـــني أمّ سيمـــسون لـــيلةً
ولم يـــبق من أعيانهم غير واحد[190]

فقـــال ابن الزبير لأخيه: ما دعاك إلى هذا؟، قال: أما إني ما أردته. فقال ابن الزبير: ذلك أشد له[191].

38/4/2] الحجاج في الكوفة

أمـــا الحجاج، عدو ابن الزبير اللدود الذي سينتهي آخر المطاف إلى صلبه، فقد كان يوفـــق بين الفالات والأوضاع والمواقف التي يواجهها. فحين توقف في الكوفة، بأمر من عبد الملك، صعد المنبر فانكسرت درجة من درجاته تحت قدميه، فحدثته نفسه بأن أهل الكـــوفة ســـيرون في ذلـــك نذير شؤم له. وقبل أن يحمد الله ويثني عليه توجه إلى جمع المصلين وخاطبهم: ألا شاهت وجوهكم وقطعت أيديكم، وعسى أن يحل عليكم غضب من ربكم. ألئن كسر لوح ضعيف من خشب النخل، تحت أقدام ليث هصور رأيتم فيه طالـــع شؤم له. إلا إني نذير لأعداء الله أشأم من الغراب الأبقع، وأشد عليكم من يوم نحس وشؤم[192].

39/4/2] دير الجماجم

وفي معـــركة ديـــر الجماجم، توجه الحجاج بجيشه من البصرة إلى الكوفة لقتال عبد الـــرحمن بـــن محمد، فعسكر في دير قُرة. وجاء عبد الرحمن من الكوفة فعسكر في دير الجماجم، فقال الحجاج: لقد عسكر عبد الرحمن في دير الجماجم وعسكرتُ في دير قُرة (الـــنداوة المنعـــشة) ألا ترون في ذلك علامة على النصر؟. وقد انتصر الحجاج في تلك المعركة على عبد الرحمن[193].

40/4/2] عبد العزيز بن مروان يفرّ من الطاعون

حيـــنما انتشر في مصر وباء الطاعون فر والي مصر عبد العزيز بن مروان إلى صعيد مصر. ولكن مبعوثًا من عبد الملك يدعى طالب بن مدرك أفلح في الوصول إليه، وحين علم عبد العزيز باسمه قال: أواه، والله لن أعود قط إلى الفسطاط، ومات في موضعه[194].

41/4/2] نهاية مروان الثاني

بينما كان مروان الثاني آخر خلفاء بني أمية في حجرة عمله منشغلاً بتصريف الأعمال، إذ تحطم زجاج إحدى نوافذها، وسقط شعاع من الشمس على كتفه، فتطير من ذلك وقال: أما تحطم الزجاج فهو أمر مكروه، سيصيب خليفة المسلمين . . إذ ستندك خلافته. وأما الشمس فتلك نهاية ملك مروان على يد الترك وأهل خراسان، ولست أرتاب في ذلك. وبعد شهرين اثنين نشبت ثورة أبي مسلم الخراساني[195].

42/4/2] خالد بن يزيد يذهب إلى الموصل

حين عيّن خالد بن يزيد واليًا على الموصل، توجه إليها برفقة شاعره أبي الشمقمق. فلما دخل المدينة تحطمت سارية علمه فتطير من ذلك، فارتجل شاعره الشمقمق أبياتًا تعني فيما تعنيه: إذا تحطمت سارية علمك فليس عليك أن ترى في ذلك سوءًا سيلحق بك، ولا حادثًا يغير وجه الأمور. فهذه السارية التي كانت ضعيفة، تشير إلى أن ولاية الموصل التي عُيّنت لها أدنى مما تستحق، فاعلم إذن بأنها لا تليق بك. ولما علم المأمون بذلك ولاه إضافة إلى الموصل ديار ربيعة[196].

43/4/2] نهاية المسترشد

بينما كان المسترشد (511–529 هـ/ 1117–1134 م) ذاهبًا إلى حرب السلطان مسعود بن محمد بن ملك شاه السلجوقي (529–547 هـ/ 1134–1152 م) حط طير جارح فوق مظلته المفتوحة فوق رأسه لتقيه حر الشمس، وكان كلما أُبعد عنها عاد إليها بإصرار، فرأى هو وحاشيته فألاً حسنًا. ولكن شخصًا، يدعى ملكدار، نبّه الخليفة وحاشيته إلى أن ما رأوه كان طيرًا ذا مخالب لينة، وأنه لا يبشر بفأل حسن، بل إنه يخبر بعكس ذلك. ولما وصل السلطان مسعود على رأس جيشه حاقت الهزيمة بالمسترشد، و لم يلبث أن قتل في المعركة[197].

44/4/2] الوقاية من الطيرة

في هذه الأمثلة جميعها كان الطابع الظاهري للحدث في الغالب هو مصدر الفأل أكثر مما كان الحدث بحد ذاته. وبغية تدارك الطيرة وتوقي نتائجها كان يتم اللجوء إلى طرائق سحرية أكثر منها كهانية، مثل عقد الرتائم الذي يتكون من عقد خيط[198]

حول إصبع من الأصابع كي يصبح صاحب الإصبع متنبهًا، ويضيّق بذلك من هامش الحوادث الطارئة وغير المتوقعة، ومثل التعشير الذي يتكون من نهيق الرجل، مثل الحمار، عشر نهقات حين يدخل بلدة، ليتجنب كل سوء، ويبتعد عن كل مصادفة طارئة[199]. ولكن هل كان من الممكن على الإطلاق، ضمن هذا المحيط اللانهائي من الإشارات والنذر، أن يتوقى المرء كل شيء ويتحاشى كل طارئ؟. وماذا يملك إزاء سقف يصرّ وجدران تطقطق، والتي تنبئ جلبتها بأن سكان ذلك المنزل سوف يغادرونه[200]. إن دور المصادفة يحتفظ بكل أهميته، مهما كانت العلامات التي يكتشفها الإنسان كي يعرقل هذا الدور. كتب الجاحظ: لن يقع لأحد سوء إذا اجتهد في الاحتراس منه، إلا ما تجيء به الصدف. وقد قيل إن على المرء الانتباه والتيقظ دومًا، ولكن ليس عليه أن يغلب القدر. ويقال أيضًا إن كل من يصون لسانه وفرجه يقي نفسه من ضربات الأقدار[201].

45/4/2] الفالات المنشودة

غير أن الفالات ليست كلها نتيجة لحوادث عرضية طارئة، فقد كان بعضها في الحقيقة نتيجة للملاحظة والتأويل المستند إلى التجربة. وبمعزل عن فن الزجر تحديدًا، والذي يتفق تمامًا مع هذا التعريف الأخير، فإن العرب لم يعرفوا على نحو واسع، كما يبدو، الفالات المنشودة القائمة على التجريب، ما عدا طرائق الاقتراع التي كانت بديلة عن وحي الكهان. وضمن الأدب العربي الذي يفترض أنه اعتمد على كتابات فارسية، نقع على بعض الفالات المستخرجة من ملاحظة النار، ومن هجرة الحيوانات، ومن الأوبئة، ومن الظواهر الجوية، ومن إنبات الشعير. ونحن سنقدمها هنا لأنها اندمجت بالفلكلور العربي.

46/4/2] النار

إذا ارتفع لهيب النار فوق الكانون إلى يمين الجالس، فإن ذلك يشير إلى أن الريح ستعصف، وتهب الزوابع والأغبرة. وإذا مال لهيب النار إلى يسار الجالس، فإنه ينبئ عن هطول المطر والثلج في مهلة قريبة جدًا . . وإذا دوّم اللهيب حول الكانون فإنه ينبئ عن جلبة وشجار في تلك الناحية، وإذا دوّم حول الجالس، أو أمامه، فهو ينبئ عن تفريج الكرب وعن الفرح وعن قصف وأعراس. وإذا دوّم أمام الكانون، فهو ينبئ عن عودة رب المنزل من سفر، وإذا دوّم خلف الكانون فهو ينبئ عن مرض يصيب سكان المنزل..

إذا أحدثت النار ضجة شبيهة بالضحك فهي تنبئ عن فرح وحزن في آن معًا[202]. النار المشتعلة تحت القدور تنبئ عن مطر غزير، أو قدوم ضيف[203]. إذا رأيت فتيل المصباح أو الشمعة يلتهب، مشكلاً ألسنة غير متساوية، فذلك ينبئ عن المطر، وإذا رأيت المصباح أو الشمعة أو نار الكانون تطلق كثيرًا من الشرر، فذلك ينبئ عن مطر غزير في المكان ذاته أو في الجوار[204].

47/4/2] الهجرة

إذا هاجرت الطيور وبهائم الجبال، فذلك ينبئ عن أن الشتاء سيكون قارسًا وطويلاً[205]، وأن الأجل قريب للمريض الذي تبدو عليه علائم عافية، لذا ينبغي الابتعاد عنه[206].

48/4/2] الأوبئة

إذا تفشى الموت بين البقر فسيحدث الأمر ذاته لدى البشر[207]. وإذا تفشى الموت بين الخنازير فستعم العافية البشر كافة. وإذا انتشر الموت بين السباع والضواري فإن لزبةً[208] وشدةً ستحل بالبشر. وإذا انتشر الموت بين الجرذان فسيكون هناك انخفاض في الأسعار ووفرة في الأرزاق[209].

49/4/2] حالة الجو

إذا تلبد الجو بنوع من الدخان الأسود[210] والظلمة من دون سبب، ومن دون غيوم[211]، فسيكون هناك وباء ومرض يهدد الناس. إذا صحا الجو في إحدى الليالي الغائمة، فستظهر في الآفاق أضواء، يعقب بعضها بعضًا بالتناوب، والبلاد التي ستشهد ذلك سيكتسح أرضها عدو، وإذا احتل عدو البلاد، في تلك الليلة بالذات، فسيرحل عنها[212].

50/4/2] إنبات الشعير

إذا ارتفعت نبتات الشعير المبذور في أول العام[213] إلى مستوى واحد، فسيكون العام خصيبًا، وإذا كان الجزء الأسفل من سوقه قويًا، فهذا ينبئ عن الوفرة في نهاية العام، وإذا كان جزؤه الأوسط قويًا، فهذا ينبئ عن الوفرة في أواسط العام، وإذا لم ينبت سوى رأس الشعير فإن المصائب ستحيق بالناس ذلك العام. إذا أظهر نبات الشعير تباينًا في المستوى والاتجاه فستكون الأحوال في ذلك العام متنوعة. وسيكون بمقدور رب المترل

أن يستخرج من ذلك، علامات على شؤون بيته، فما كان من النبات مائلاً إلى يمينه فهو يـرتبط بزوجه، وما كان مائلاً إلى يساره، فهو يرتبط بخدمه. فإن كانت البراعم المحيطة بأسـفل الساق قوية، فذلك أفضل من أن تكون كذلك في الوسط، أو في الأعلى، لأن الـبراعم الـسفلية تـشير إلى أن جميع الأوبئة ستكون مستبعدة. فإذا نما الشعير جيدًا وأحـدثت الجرذان فيه أضرارًا، فهناك ما يدعو مالك الشعير إلى الخوف من أن يُسرق منزله، وإذا أحدثت الطيور فيه أضرارًا، فهناك ما يدعوه إلى الخوف من آفة تتلفه، وهو لايزال أخضر، وإذا أحدث أي شيء آخر فيه أضرارًا فيُخشى من آفة ما تتلف المحصول. وإذا نـبت الشعير مفرّقًا عن بعضه، فلا يؤمل منه شيء، أما إذا كان متراصًا فسيكون الموسم وفيرًا[214].

[51/4/2] الفأل التنجيمي

يشكّل الفأل الوقائعي أو الحدثي، المستخرج حينًا عن طريق الحدس وحينًا آخر عن طريق الاستدلال، يشكّل مدونة العلامات، الأعظم ابتكارًا، والأشد غموضًا، والأوسع تنوعًا، والأكثر لا محدودية ل(التكهن عن طريق الرموز). فهل سنكون في الحقيقة أكثر اهـتداء مع الفأل التنجيمي؟. هذا الفأل يبدو للوهلة الأولى مبنيًا على قوانين ثابتة، على غـرار الـسماء التي يدأب المنجم على ربط أفعال البشر بها. فمم يتكون هذا الفأل في الواقع؟. ذلك ما يجدر بنا هنا أن نجمله.

لقد قلنا (نجمله) ولم نقل (نفصّله) ما دامت الكهانة التنجيمية ليست علمًا عربيًا في الأصل، وهي لم تصبح كذلك إلا في العصر العباسي. ومن هنا فنحن لن نحاول التركيز عليها. وباستثناء المعارف التنجيمية المتعلقة بالرصد الجوي، والتي شاعت تحت اسم علم الأنواء[215]، وهو علم اضطلع به العرب القدماء[216]، لم يبق لنا من المأثور القديم سوى قلة من المعطيات لفروع أخرى من التنجيم.

[52/4/2] الموضوع والتقسيمات

يرمـي علـم التنجيم إلى استخراج علامات على هذا العالم المركب من الصيرورة والفساد، من خلال الظواهر الدورية والثابتة للكواكب. وقد اشتمل هذا العلم على ثلاثة أقسام هي الحسابيات والطبيعيات والوهميات[217]. أما القسمان الأولان فهما أصلاً، علم مواقـع الـنجوم وعلم الفيزياء الفلكية، ويشكلان معًا علم الفلك، وأما الثالث، أي:

الوهميات، فهو علم التنجيم بحصر المعنى، والذي يستند إلى علم الفلك، ولكنه يذهب إلى أبعـــد من هذا العلم الذي ظل دوره وصفيًا. ويشتمل التنجيم على فرعين اثنين، التنجيم الطبيعي الذي يتكون من ملاحظة تأثيرات الكواكب في العناصر الطبيعية، وقضاء التنجيم الذي يتكون من ملاحظة تأثيرات الكواكب في المصير البشري. وثمة اسم واحد يجمعهما هو علم الأربعة[218].

ينتمي التنجيم الطبيعي إلى كهانة الرصد الجوي (علم الأنواء) الذي درسناه سابقًا[219]. يبقى علينا إذًا، أن نستعرض على التوالي، المعطيات الخاصة بقضاء التنجيم الذي يشتمل بوجه خاص على طوالع الولادة، وعلى الاختيارات الكهانية، وعلى الفالات المستخرجة من حركات الكواكب ومواقعها.

53/4/2| تنجيم طوالع الولادة

يستخلص من بعض الوقائع أن العرب القدماء كانوا يستخرجون، في لحظة الولادة، فالات ترمي إلى التكهن بمستقبل المولود.

فابـــنا عبد مناف[220]، عبد شمس جد بني أمية، وهاشم جد بني العباس، كانا، كما يـــبدو توأمين. ولما ولدا، كان أصبع أول من خرج منهما ملتصقًا بجبهة الثاني، وحين تم فصلهما سال الدم، فتطير الحاضرون وقالوا: إن دماء غزيرة ستراق بين الاثنين[221].

أما النبي نفسه فقد رووا أنه حين جاء إلى العالم سقط على يديه، ورأسه مرفوع إلى السماء، ثم أمسك قبضة من تراب. وحين علم بذلك رجل من بني لهب قال لمن حوله: إذا صدق الفأل فسيسود هذا المولود سكان الأرض[222].

غـــير أن الأمـــر في هذين المثالين لا يعدو أن يكون فقط فالات بعيدة عن أي تأثير كوكبي. وبالمقابل فإن في قصة ولادة موسى الهادي، الأخ الأكبر لهارون الرشيد، نوازع تنجيمـــية كانـــت في أصل مشاعر القلق والضيق التي انتابت الأسرة بسبب تسميته بهذا الاســـم[223]. فحـــين دخل بنو هاشم وغيرهم من أبناء العائلة، على المنصور، استقبلهم مـــتهللاً وقـــال لهم: أما علمتم أن محمد المهدي[224] قد رُزق أمس بمولود ذكر، سميناه موســـى[225]. فلما سمع الحاضرون ذلك أطرقوا برؤوسهم إلى الأرض كما لو أن رمادًا ألقي في وجوههم، وران عليهم الصمت، وهم لا يدرون ما يقولون. فنظر إليهم المنصور مندهـــشًا مما أصابهم، وقال لهم: هذا وقت يحسن فيه الدعاء والتبريك، وأراكم مع ذلك خرسًا، لا حول ولا قوة إلا بالله، كأني بكم قد تكدرتم بعد أن سمعتم بأنني سميته موسى،

وأنتم تظنون أن من سيحمل اسم موسى بن محمد[226]، (المقصود موسى بن محمد الأمين)، هو من ستعصف به الفتنة، ويراق الدم، وتنهب الخزائن، ويضطرب الحكم؟، وأن والده سيخلع عن الخلافة، ويُقتل؟ فاعلموا أن موسى هذا لن يكون قد ولد بعد، وزمنه لم يكن قد حان بعد، والله إن جده، المقصود هارون الرشيد، لا يكون قد ولد بعد. وحينذاك دعوا الله له وهنأوا أباه المهدي[227].

يدور الحديث هنا أيضًا عن نبوءة كهانية أكثر مما يدور حول طالع ولادة تنجيمي. وهذه النبوءة تنتمي إلى الزجر[228]، وليس إلى التنجيم، ومع ذلك فإن استخراج طالع المولود سيدخل في تلك الفترة، وبتأثير من الفرس في صلب أخلاق الناس وعاداتهم. غير أن هذا العلم سينسب إلى هرمس وإلى بطليموس[229]. وثمة مخطوطة تشتمل على كتيبين معنويين هما ‹كتاب مواليد الرجال›، و‹كتاب مواليد النساء›، على رأي هرمس وبطليموس، وكتاب آخر مجهول المؤلف، يذكر من بين مرجعيات أخرى هيبوقريطس وبطليموس، ويقدم في نهايته جداول عديدة، وهو يصف، في فصله الأول مراحل تكون الولد في رحم أمه (حسب هيبوقريطس) والتأثيرات الفلكية التي يحتمل أنه تعرض لها خلال مختلف مراحل حمله[230].

وفي الحقبة الإسلامية سيقوم المنجم الشهير أبو معشر الفلكي (توفي عام 272 هـ/ 886 م) بتثبيت قواعد استخراج طوالع الولادة[231] على نحو نهائي. وهو سيستخدم، بالتأكيد، الكتابات السابقة التي تعود على نحو خاص إلى أبي سهل الفاضل بن فرّوخان الطبري (توفي نحو عام 200 هـ/ 815 م) وأبي بكر الحسن بن الحاسب، وأبي يحيى بن غالب الخياطي (توفي نحو عام 240 هـ/ 854 م) والكندي (توفي بعد 256 هـ/ 870 م)[232]. وسيستند إلى مرجعية أبي معشر المنجمون الذين خلفوه، ولاسيما معاصره أبي العنبس الصيمري (توفي عام 275 هـ/ 888 م) مؤلف كتاب ‹موجز في التنجيم› بعنوان ‹كتاب أصل الأصول›، والذي خصص قسمًا منه للمواليد[233]، والحسيني[234]، والسيجازي (توفي نهاية القرن الرابع/ العاشر) وهو مؤلف كتاب ‹جُمل تحويل سني المواليد›[235]، وأبي نصر المنجم (توفي عام 659 هـ/ 1261 م)[236] وابن أبي الشكر (توفي في نهاية القرن السابع/ الثالث عشر)[237].

[54/4/2] فأل الأوقات

يرتكز فأل الأوقات، أو الاختيارات، على وضع تقويم لأوقات اليُمن والسَّعد، وتقويم آخر لأوقات الشؤم والنحس. وتشمل الاختيارات السنوات والأشهر وأيام الأسبوع

وحـــتى الساعات، ويتم فيها تحديد وقت معين للفعل، أو للامتناع عنه، وتنظيم جدول للأمور التي يحسن الشروع بها في ذلك الوقت، وتلك التي ينبغي العدول عنها. وقد كان هـــذا العمـــل امتـــيازًا خاصًا بالمنجم الذي غدا في العصر العباسي موظفًا ثابتًا في بلاط الخليفة، وإلى جانب قادة الجيش[238].

إن تحديـــد أيـــام للسعد وأيام للنحس، والذي عرفته الشعوب كافة[239] قد شكل موضوعًا لأدب زاخر في الإسلام[240].

تقـــول أسطورة قديمة إن المنذر بن ماء السماء كان له يومان في السنة يحج فيهما إلى حجرين مقدسين، يسميان الغاريّان، يرويان بالدم البشري في كل عام. وكان أحد هذين الـــيومين هو يوم النعيم، وكان المنذر يغدق فيه بسخاء على من كان يأتي لرؤيته. واليوم الآخـــر هـــو يوم البؤس، وكل من يأتي لرؤيته في ذلك اليوم كان يُقتل ويراق دمه على ذينك النصبين[241].

وفي كـــل الأحوال فإن العرب القدماء كانوا يعرفون هذا النوع من الاختيارات، مع أنـــه لم يبق لنا إلا القليل من المعطيات حول هذا الموضوع. ونحن نعلم، مع ذلك، أنهم كانـــوا يتطيرون من عقد زواج في شهر شوال، ولكن النبي أبطل طيرتهم، وقالت عائشة عـــن ذلك: تزوجني رسول الله[242] في شوال وبنى بي في شوال، فأي نساء رسول الله كان أحظى عنده مني؟.

ويروى أن منجمًا أشار على علي بن أبي طالب، حينما كان في طريقه لقتال معاوية، أن يسير إليه في ساعة معينة من ذلك اليوم، وقال: إذا سرت إليه في ساعة أخرى فستبوء أنت وجيشك بأفدح الخسائر. ولكن عليًا لم يتبع نصيحة المنجم وسار في الوقت الذي حذره منه المنجم، ولما عبر الفرات حمد الله وقال: لو سرنا في الساعة التي حددها المنجم لقال الجهلاء: لقد سار علي مثلما أشار عليه المنجم، ولهذا فقد أفلح[243].

كان جعفر البرمكي بن يحيى كبير وزراء هارون الرشيد وجليسه الذي لا يفارقه، قد بنى لنفسه بيتًا، واختار ساعة يذهب فيها للإقامة فيه كانت في الليل والشوارع مقفرة من الـــناس. وبينما هو في طريقه إذ سمع رجلاً ينشد بيتًا بهذا المعنى: يفعل المرء بما تشير عليه الـــنجوم ولا يعلم أن رب النجوم يفعل ما يشاء، فتطير جعفر من ذلك وسأل الرجل ما الذي دعاه لإنشاد هذا البيت؟، فأجاب الرجل: ما دعاني إليه أي شيء ولكنه خطر لي، فأعطـــاه ديـــنارًا، ومضى مغتمًا منشغل الخاطر، ولم يمض وقت حتى أمر الرشيد بقتله، وكان ذلك في عام (187 هـــ/ 803 م)[244].

حيـــنما أصيب الواثق (227–232 هـــ/ 841–846 م) بمرض الاستسقاء استدعى إليه المـــنجمين، وكـــان بيـــنهم الحسن بن سهل أخو الفضل بن سهل، والفضل بن إسحق الهاشمـــي، وإسماعيل بن نوبخت، ومحمد بن موسى الخوارزمي المجوسي القطربُّلي، وسند صديق محمد بن الهيثم، وكل من كان يعمل في التنجيم، ففحصوا علته ونجمه ومولده ثم قالـــوا له: ستعيش عمرًا مديدًا. وتنبؤوا له بخمسين سنة أخرى يعيشها، ولكنه مات بعد عشرة أيام[245].

يمكنـــنا أن نجمـــع من داخل الإنتاج الأدبي العربي كثيرًا منّ القصص المشابهة، تؤكد جمـــيعها أن التنجيم اكتسب بتأثير من الفرس حق التوطن في بلاط الخليفة وداخل طبقة القـــادة. فمـــن أجل محاكاة الملوك الساسانيين اقتبس الخلفاء العباسيون، الذين كان لهم بوجه عام مربّون من الفرس (ولاسيما الرشيد والمأمون)، أخلاقًا وطباعًا كانت تتنافى مع الروح العربية والإسلامية. وضمن هذا التيار من الاقتباس يمكن إدراج الترجمات التي قام بهـــا ابـــن المقفع عن البهلوية، والتي تناولت في الأساس كتب مرايا الأمراء، مثل ‹كليلة ودمنة› و‹كتاب التاج›، و‹كتاب الآيين›[246]. وقد اشتمل هذا النوع من الكتابات على اختـــيار الـــوقت الـــذي كان يُفرض على الملك التقيد به في أعماله، وكان يقوم على اعتـــبارات تنجيمية، وهو ما يكشف عنه هذا المقطع من كتاب العرافة للجاحظ: «كان المنجمون يفحصون الأيام والأسابيع، ويحكمون عليها ويميزونها للملك، فهم يقولون: إن لكـــل يـــوم طالعًا، (نجم)، يتحكم به وله حكم يصدر عن هذا الطالع. والخلاصة أنهم حددوا يوم السبت للمناسبات العظيمة كاجتماع المجلس الكبير، وتعيين الموظفين الكبار، ويـــوم الأحـــد لجلوس الملك في مجلس القضاء، وإقامة العدل، والبحث في الكتب[247]، ويـــوم الاثـــنين للـــذهاب إلى الصيد والانشغال بكل ما يتعلق به، ويوم الثلاثاء للعبة الـــصولجان، وســـباق الخيل، والمصارعة، وإيقاد نار المحرقة، ويوم الأربعاء لتنظيم أمور المـــشتريات والـــصرفيات لتجهيز الجيش، ومختلف بنود النفقات اليومية كأسعار المباني، وتخـــضع كل الشؤون للفحص والتدقيق، وفي يوم الأربعاء أيضًا يرسل الملك عيونه إلى العـــدو، ويتفحص خزانة ثيابه وخزينته ومقدار أمواله وشؤون البيع والشراء ويحجب ما يلـــزم حجـــبه، وفي يـــوم الخميس يتفقد أحوال الأشراف والأعيان والعائلات المتنفذة ومـــشاريع بـــناء المدن والقلاع والحصون والمساكن[248]، ويخصص يوم الجمعة للتزين والاســـتحمام والعطـــور والطعـــام والشراب، ولزينته وزينة نسائه، ويستدعي المغنيات والموسيقيين والمشعوذين ويقوم بغرس الأشجار وقطف الثمار، وإعداد كل ما يلزم للهو، ولهذا سمي يوم الجمعة (يوم الزينة).

ينـــشغل الناس في بداية العام بما سيكون عليه ذلك العام. فإذا انشغلوا في بداية العام بـــصنع الأقـــواس والسهام، فسيكون ذلك العام طيبًا للصيد، وإذا زادت في بداية العام مظاهر العبادة وكانت المعابد والمحارق مطروقة جدًا فسيكون العام عام الوئام و لم الشمل والتواصل[249] . . إلخ.

يرتبط الطابع السعدي أو النحوسي لكل يوم من أيام الأسبوع بنجم يختص به[250]، كمـــا تختص كل ساعة من ساعات اليوم بكوكب من الكواكب السبعة، وأعطي لكل منها طابعها السعدي أو النحوسي[251].

استخدمت طرائق شتى لتنظيم مادة الفأل التنجيمي وإحداثياتها، وكان أبسطها الطريقة الـــتي وردت في كتاب منسوب لجعفر الصادق، والمتكونة من تعداد الأيام والشهور، مع ذكـــر كلمة (حسن) أو (سيئ) لهذا الشيء أو ذاك[252]. وهناك تعداد آخر، بسيط أيضًا، ولكنه أكثر كمالاً، ورد في مخطوطة من مخطوطات طوب قبو بعنوان ‹فصل خاص للتعرف على الأفعال التي يُنصح بها أو يحذر منها خلال الشهر القمري ولاختيار الأيام في أي شهر لا على التعيين›؟ وقد جرى إعطاء تسويغ لكل فأل[253]. أما الطريقة المعروضة في مخطوطة كوبـــرولي[254]، فكانـــت أكثـــر تعقيدًا وهي منظمة على النحو التالي: 1] شرح طريقة الاســـتعمال. 2] عمـــود للأفعال (مزدوج). 3] دائرة للشهور. 4] ثلاثون عمودًا للشهور والأبـــواب. 5] ثلاثـــون بابًـــا: أسماء الأنبياء، مسائل، منازل القمر، أحكام تابعة للمنازل القمرية. 6] المنازل القمرية.

وهـــذه الكتيبات كانت كثيرة جدًا، وقد حملت أسماء المنجمين المشهورين، وشكلت بوجه عام فصلاً من مؤلفاتهم العظيمة. وكان الأشهر بينها، تلك التي كتبها الكندي (توفي عام 252 هـــ/ 870 م)[255] وسهل بن بشر، (أواسط القرن الثالث/التاسع)[256] وأبو يحيى القـــسراني (غير محدد التاريخ)[257]، وأبو معشر الفلكي (توفي عام 272 هـــ/ 886 م)[258] وأبو سعيد السيجازي (نهاية القرن الرابع/ العاشر)[259] ومن ثم محمد بن يعقوب بن نوبخت (كـــتب في عـــام 659 هـــــ/ 1260 م)[260] وفخـــر الدين الرازي (توفي عام 606 هـــ/ 1209 م)[261] وعلي بن زين الدين الشهيد الثاني (توفي عام 1103 هـــ/ 1691 م)[262].

55/4/2] فالات مستخرجة من حركات النجوم ومواضعها

تـــستند طوالع الولادة واختيار الأيام والساعات إلى المبادئ التي تحكم العلاقات بين الـــنجوم وتـــشكل معرفة هذه العلاقات، حجر الزاوية في الكهانة التنجيمية وفي السحر الأبيض وفي الفن الطلسمي.

من الطبيعي أن مثل هذه الدراسة لن يسعها الخوض في الحدود الواسعة لهذا الميدان، ومع ذلك فلكي نقدم للقارئ فكرة عن موضوع الكهانة التنجيمية اخترنا كتاب منتخبات يضم وثائق شاملة إلى حد ما، حول هذا الموضوع، وسنكتفي بأن نذكر فيها عناوين الفصول كي نصل إلى تقديم نوع من فهرس مفصل يطلعنا، قدر المستطاع على الآلية الكاملة لهذه الآلة الضخمة ذات التروس المعقدة والغامضة.

ينقسم هذا الكتاب المجهول المؤلف إلى أقسام ثلاثة[263]:

1] كتاب القرانات، وهو يتعلق بالعلاقات بين النجوم.

2] كهانة الظواهر الجوية بحسب دانيال.

3] طلوع الشِّعري بحسب هرمس.

وفي ذيل الكتاب يوجد عرض مجمل للفالات المستخرجة من مناسبة النيروز، والمرتبطة بالعام، بحسب دانيال، شرحها بطليموس[264]، وتلك المستخرجة من شهر طوبة القبطي[265]، وتلك المستخرجة من عيد الفصح[266]، ويوجد فيه أخيرًا، إضافة حول الخسوفات والكسوفات بحسب الأشهر العربية (ورق 137-139).

سنترك جانبًا الفصل الثاني وكل ما يتعلق به لأننا عرضنا له سابقًا[267]، ونقدم من ثم مختلف الأطوار الفلكية منظورًا إليها من الناحية الكهانية:

1] العلاقات بين الكواكب وشرح ممازجات الكواكب مع زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد.

2] شرح إشراف الكواكب.

3] شرح هبوط الكواكب.

4] معاني مواقع أحوال الكواكب مع عقدة الطالع[268].

5] علامات الكواكب على غروبها.

6] علامات الكواكب على حركة رجوعها.

7] علامات الكواكب على استقامتها.

8] أحوال قران زحل والمريخ.

9] حول السفر بحسب وضع القمر في بروج الفلك.

10] حواشٍ حول مسائل مختلفة لمعرفة[269] إن كان رجل سيلتقي امرأته، أو إن كان غائبٌ عن أهله سيعود.

11] كتاب ‹أركان التنجيم الذي ألفه نوبخت الحكيم›[270].

مبدأ: ليكون الجواب صحيحًا على السؤال المطروح ثمة أربعة شروط لازمة: لا تنطلق من فَرَض خاطئ؛ تجنب الخطأ، لدى طرحك السؤال في

معـــرفة إذا ما كانت الشمس قد غربت أم لا؛ لا تكن في حالة من استحالة التمييز بين الإشارات، بسبب التشابه الذي يحصل بين التأثيرات الميمونة أو المشؤومة. تتبع التطبيقات.

12] فالات مستخرجة من ولادة العام بحسب دانيال. مثال: إذا ولدت السنة في برج الحمل حين كان المريخ فيه، فستشهد حروبًا وثورات ... إلخ.

13] قران الكواكب داخل برج الحمل ومعانيه.

14] شـــرح مـــا يحدث على الكواكب من حريق[271]، والمقابلة التي تقع فيها، حينما تكون في برج الثور.

15] مصير الملة والدولة بتأثير برج الثور.

16] شرح تحاويل السنين وطوالعها[272].

17] شرح قران الكواكب في برج الجوزاء.

18] مصير الخليفة والملة في لحظة هذه القرانات.

19] شرح مقابلة الكواكب في برج الجوزاء.

20] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق حينما تكون في برج الجوزاء.

21] شرح طوالع التحويل إذا كان طالع السنة التحويلية في برج الجوزاء.

22] قران الكواكب في برج السرطان ومعانيه.

23] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق حينما تكون في برج السرطان.

24] مقابلة الكواكب في برج السرطان وفي برج الجدي.

25] مصير الدولة والملة بتأثير برج السرطان.

26] شرح طوالع التحويل[274].

27] قـــرانات الكواكب في برج الأسد، والمسمى (البرج الملكي) الذي تحدد فيه أقدار الملوك.

28] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق بتأثير برج الأسد.

29] مقابلة الكواكب في برج الأسد.

30] مصير الدول والمُلك[275] بتأثير برج الأسد.

31] شرح تحويل السنة حين يكون طالعها في برج الأسد[276]

32] شرح قران الكواكب في برح العذراء.

33] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق في برج العذراء.

34] شرح مقابلة الكواكب في برج العذراء.

35] مصير المُلك والدولة بتأثير برج العذراء.

36] شرح حول ما إذا كان طالع السنة العذراء وعطارد[277].

37] شرح قران الكواكب في برج الميزان.

38] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق في برج الميزان.

39] قران الكواكب في برج الميزان وبرج الحمل.

40] مصير الدول والمُلك بتأثير برج الميزان.

41] شرح ما إذا كان طالع السنة الميزان بشراكة الزهرة.

42] شرح قران الكواكب في برج العقرب.

43] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق في برج العقرب.

44] شرح قران الكواكب في برجي العقرب والثور.

45] مصير الملك والدول بتأثير برج العقرب.

46] شرح حول ما إذا كان طالع السنة العقرب والمدبّر هو المريخ.

47] شرح قران الكواكب في برج القوس.

48] شرح حول ما يحدث على الكواكب من حريق في برج القوس.

49] شرح مقابلة الكواكب في برج القوس والجوزاء.

50] مصير الدولة والملة بتأثير برج القوس.

51] شرح حول ما إذا كان طالع السنة القوس مع شراكة المشتري.

52] شرح قران الكواكب في برج الجدي.

53] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق في برج الجدي.

54] شرح مقابلة الكواكب في برج الجدي والسرطان.

55] مصير الدول والملل بتأثير برج الجدي.

56] شرح حول ما إذا كان طالع السنة الجدي، والمدبر هو زحل.

57] شرح قران الكواكب في برج الدلو.

58] مقابلة الكواكب في برج الدلو والأسد.

59] مصير الدول والملل بتأثير برج الدلو مع شراكة زحل.

60] شرح حول ما إذا كان طالع السنة الدلو مع شراكة زحل.

61] شرح قران الكواكب في برج الحوت.

الأرقام من (62–76) تعتمد على الكهانة الجوية (الأنواء، انظر سابقًا) وهي مقتبسة من كتاب لدانيال.

77] ‹كـــتاب هرمس الهرامسة، وهو النبي إدريس، حول معاني طلوع الشعرى وتأثيراته في الحوادث التي تقع كل عام في العالم، حسبما علمه الله وكشف لـــه›، وترجمة هذا الكتاب عن "اللغة القديمة" إلى العربية منسوبة إلى نفطويه الحكيم، بعد أن اقتبسه أرسطو من الكتاب المركون في الخزائن[278].

لـــدى طلـــوع الشعرى (26 تموز من كل عام)[279] يجب رؤية أي برج من بروج الفلـــك يكـــون القمر فيه في ذلك اليوم، واستخراج الفالات لتلك السنة حسبما حدد

دانيال ذلك. وهذا ما علق عليه وشرحه أرسطو لكل بروج الفلك، ذاكرًا التأثيرات التي تسنجم عن ذلك، في كل بلد يكون تحت تأثير مثل هذا البرج ومثل هذا الكوكب (أي الشعرى) لأن كل مدينة، حسب قول بطليموس تكون خاضعة منذ تشييدها لتأثير برج من أبراج الفلك، بشراكة أحد الكواكب السبعة (ص 117–118)

شرح برج الثور المستولي عليه المريخ (ص 118–119) وبرج الثور المستولي عليه الزهرة (ص119–120) وبرج الجوزاء المستولي عليه عطارد (ص 120 –121) وبرج السرطان المستولي عليه القمر (ص 121–122) وبرج الأسد المستولي عليه الشمس (ص 122–124) وبرج العذراء المستولي عليه عطارد (ص 124–125) وبرج الميزان المستولي عليه الزهرة (ص 125–126) وبرج العقرب المستولي عليه المريخ (ص 126–127) وبرج القوس المستولي عليه المشتري (ص 127–128) وبرج الجدي المستولي عليه زحل (ص 128–129) وبرج الدلو المستولي عليه زحل (ص 129–131) وبرج الحوت المستولي عليه المشتري (ص 131–132)

من كل هذه المبادئ المتعلقة بالكهانة التنجيمية العربية يبرز مبدأ واحد كان يثير مخاوف كل الشعوب طوال قرون، ألا وهو اقترانات الكواكب. فاقتران زحل والمشتري والمريخ كان دائمًا مرهوبًا لأنه ينبئ بالكوارث والحروب والمجاعات والفتن والثورات المذهبية . . إلخ[280].

[56/4/2] مدخل إلى التنجيم عند العرب

غير أن جميع هذه الاعتبارات التنجيمية جاءت متأخرة، فقبل العصر العباسي كان هناك تحديدًا فقط بعض الإشارات التي ما تكاد تشف عن المحاولات الأولى لهذا الفرع من التنجيم.

فقد نسب إلى الأمير الأموي خالد بن يزيد (توفي عام 85 هـ/ 704 م) حفيد معاوية الاهتمامات التنجيمية والكيميائية الأولى في الإسلام، والتي كانت مستمدة، بوضوح، حينذاك من الكتابات اليونانية. وكان هذا الأمير مؤسس حركة الترجمة التي ستضخ الدم الجديد والمجدد في عروق الثقافة العربية الإسلامية. فإلى جانب الكتابات الطبية والكيميائية نسب إليه ابن النديم مؤلف ‹الفهرست›[281] ترجمة ‹كتب النجوم› التي بحسب رأي نلّينو، كان من المفترض، أن تعالج علم التنجيم لا علم الفلك[282]. ويبدو أن ترجمة الكتابات التنجيمية المنسوبة إلى هرمس تعود إلى تلك الفترة[283].

في عهـــد الخلـــيفة المنصور (136–158 هـــ/ 774–775 م) تعزز بقوة منحى التأثير الـــيوناني عـــبر تـــرجمة كتاب «الأربعة» لبطليموس[284]، وهو مرجع أساس في النجامة العـــربية. وفي الفترة ذاتها ترجمت كتابات تنجيمية يونانية أخرى، وهو ما تكشف عنه الاستشهادات العديدة بالشاعر اليوناني دوروتي الصيدوني[285] مؤلف القصائد التنجيمية، وأنطيوخوس الأثيني[286]، الواردة في أعمال المنجم اليهودي– العربي ما شاء الله (توفي نحو عـــام 200 هـــ/ 815 م) التي لم يبق منها سوى ترجمة لاتينية قديمة[287]، باستثناء القسم المتعلق بكهانة الظواهر الجوية المعنونة ‹باب الأمطار في السنة›[288].

أمـــا المنجمون الفرس لدى الخلفاء العباسيين الأوائل، وعلى الأخص، نوبخت الوالد والابن اللذان كان الأول منهما زرادشتيًا، قبل اعتناقه الإسلام، في خلافة المنصور، فكان عليهم أن يخضعوا لتأثير المنجمين اليونانيين عبر الترجمة إلى السريانية أو إلى البهلوية[289]، وقد أدخلوا، في الوقت ذاته في مدونة التنجيم العربية التي كانت في طريقها إلى التشكل، المذاهب والممارسات الهندية[290].

لقد كان الأدب التنجيمي العربي في العهد الإسلامي[291] أدبًا زاخرًا إلى أقصى حد، ونحن لم نتناول منه هنا سوى بعض الجوانب الكهانية بالتحديد، غير أنه يستحق دراسة معمقـــة وتصنيفًا منهجيًا يكشفان، بالتأكيد، عن قدم وغنى الإرث الذي شكلت الثقافة العربية الإسلامية مستودعًا وحاميًا له.

ملحق: حيوانات النبوءة [الفأل] عند العرب

لإعطـــاء حجـــم محدد للمقاطع التي تؤلف الفصل السابق، آثرنا أن نحذف من هذا الملحـــق الجـــدول المـــرتب هجائيًا لحيوانات الفأل التي وردت في الوثائق التي أتيح لنا الاطـــلاع علـــيها، والعـــودة إلى ذلك الجدول تتيح الفرصة لمقارنة سريعة مع فولكلور الشعوب الأخرى، ويمكن له أن يتوسع بسهولة مع توسع القراءات.

مـــع أن الحـــرب التي شنها الإسلام على الطيرة، وهي حرب بدأت قبل الإسلام في الشعر[1]، فقد بقي تأثير الحيوان في حياة الإنسان اليومية مع ذلك قويًا، فالحيوان المفطور على خصائص غامضة وحساسية غريبة تجاه بعض الظواهر الطبيعية، وعلى غريزة متنبهة جـــدًا، حـــافظ علـــى اللغز سليمًا تقريبًا. ذلك اللغز الذي تغلف به الحيوان منذ أقدم العـــصور، وقد نُظر إليه لأمد طويل على أنه ركيزة التجليات الإلهية، واكتسبت أفعاله وحـــركاته قيمة الرمز، وعبّرت عن وحي الآلهة، وكان فهم لغته يمثل ذروة الحكمة[2]، ففي داخله تتكلم القوى الشيطانية التي يجسدها[3].

وفـــيما يخص العرب المندمجين داخل القبيلة، شكلت الحياة الجماعية للحيوانات واقعًا عجيـــبًا سمـــح بمماثلتها مع حياة البشر[4]. فمسكنها الواقع تحت الأرض أو في الأجواء وضـــعها في اتـــصال مباشر مع منابع السر والكشف، وجعل منها نجية للأرواح، حيث يُفتـــرض أنهـــا تـــستمد من هناك معارفها فوق الطبيعية. إن مراقبة تخثر دمها وتفحص مراكزها الحيوية (القلب، الكبد، الأمعاء . . إلخ) قد أديا إلى النظر لهذه المراكز على أنها أمارات فألية مبرأة من الخطأ، لأنها مسجلة في سجل الطبيعة.

إن هذا النسيج من الأفكار الذي حاكه الإنسان حول المصير الملغز للحيوان، والذي كـــان وجـــوده مـــرتبطًا ارتـــباطًا وثيقًا مع وجود الإنسان[5]، جعل من نفي التوحيد

الإسلامي للقوة فوق الطبيعية للحيوان ضعيف الأثر. وفيما يعنينا هنا، فإننا لن نأخذ من كتاب الحيوانات البرية، وكتاب الحيوانات الداجنة العربيين سوى ما له علاقة بالكهانة.

1] النحلة

حول غريزتها الكهانية، وحتى النبوئية، يمكن الرجوع إلى ‹توفيق فهد: النحل في الإسلام› ظهر في دراسة بيولوجية للنحل بإشراف ريمي شوفان نشر ماسون باريس عام (1968 م) ص (61–83).

2] العقاب

لم يُعرف العقاب بوصفه طيرًا للفأل[6]، ولكنه كان خليقًا أن يكون كذلك بالتأكيد. فعلى قبر عربي في جزيرة ثاسوس، نُحت رسم عقاب يرمز إلى مهنة عراف هو والد الميت باني النصب[7]. وثمة عقاب يمثل تابعًا يدرب كاهنًا مسيحيًا على الكهانة هو مأمون بن معاوية. وقد أعلن عن القدوم الوشيك للنبي محمد (هنري لامانس، المسيحيون في مكة عشية الهجرة في (Bifao, 209) ذكره ابن الأثير في ‹أسد الغابة، ج 53/3›). هناك مثال نموذجي عن الفالات المستخرجة من العقاب موجود في: اكسينوفون ‹ cyropedie, II 4, 19› بخصوص قيروس: فبينما هو في طريقه إلى أرمينيا وثب أمامه على حين فجأة أرنب وطار عقاب، متوجهًا نحو يمين قيروس، ثم انقض على الأرنب فأمسكه بمخالبه ورفعه،ثم حمله إلى تلة قريبة والتهمه. ويضيف اكسينوفون إن هذا الفأل قد أفرح قيروس إلى أقصى حد، فوجه الشكر والثناء لزيوس[8].

3] الحمار

لعب الحمار دور الدليل الملهم في أسطورة بناء مدينة واسط، فبينما كان الحجاج معسكرًا في المكان الذي سيتم فيه بناء المدينة، رأى راهبة تعبر دجلة على أتان، ولما وصلت إلى ذلك المكان فتحت الدابة قائمتيها الخلفيتين وبالت. فنزلت الراهبة عنها، وكشطت البقعة التي بالت عليها الإتان، وألقت التراب المبلل في النهر. وحين رآها الحجاج استدعاها وسألها عن ذلك، فقالت: نقرأ في كتبنا أن معبدًا سيبنى في هذا المكان وسيُعبد الله فيه ما بقي على الأرض بشر يؤمنون بوحدانيته. وحينذاك رسم الحجاج مخطط مدينة واسط، وبنى المسجد في المكان المشار إليه. (الطبري ج 2ص 1126، أساطير بناء بغداد، ج 3 276،

وبـــناء مدينة الرافقة ص 372، ابن الأثير ج5ص 436، ياقوت ج ص681). إن الدور الذي يلعـــبه الحمار معروف في فولكلورات أخرى ‹ cf. ap. Hopf, Thierorakel, 75; même rôle pour les chevaux ib. 74, les bovin, ib. 78, les cerfs, ib. 84› [والـــدور ذاتـــه للخـــيول، والأبقار، والأيائل]. وفي الروايات الإسلامية، فإن نهيق الحمار يشير إلى وجود شيطان[9]، ولكن معناه في الفالات مرتبط بظروف أخرى، ‹cf. Arabica 8, p. 55, nos 40-41›.

4] النعامة

في الطـــريـــق إلى المدينة رأى ابن عامر، أحد القراء الدمشقيين (توفي سنة 118هـــ/ 731 م)، خمس نعامات، فقال لرفاقه: ما ترون في ذلك؟، فقال بشر بن حسان: علمت أن رسول الله قال: لا عدوى ولا طيرة[10]. وأنا أقول مع ذلك، خمس سنوات من الفتنة ‹ابن قتيبة: عيون الأخبار 2/ 149›.

5] البقر

يفترض أن يكون البقر الذي كان الدعامة الحيوانية لبعض الآلهة السامية مشؤومًا[11] في الفالات مثلما كشف عن ذلك النويري في كتابه ‹النهاية 132/3، 16/1› ‹ cf. Arabica 8, p. 54, n° 37›. وقـــد استخلص فريتاغ ‹Freitag, Einleitung, 161› النتيجة نفسها من بيت في الحماسة[12].

6] الجمل

نجد لدى النويري، نهاية، المجلد الثالث، ص 134 (انظر مجلة آرابيكا *Arabica, 8,* 56, nos 62-66) عـــدة أشـــكال من الفأل المستقى من الجمل الذي يحل أحياناً محل الغراب لإعلان الانفصال ‹IBŠÎHÎ، ترجمة رات، II، 183›. يربط تمثالان صغيران يعود أصلهما إلى الإمارة العربية بين الجمل والثروة المضاعفة للساميين (انظر كومون Cumont، ورد في مجلة ‹RHR 69/1914, 1-11 = *Ét. Syriennes*, 270-6›.

7] الناقة

وهبت الناقة غريزة كهانية سيسلم النبي نفسه بها. فلدى وصوله إلى المدينة بعد رحيله عـــن مكـــة، ترك لناقته اختيار المكان الذي سيبني فيه أول مسجد، وقال للذين أرادوا

إيقافهـــا: خلو سبيلها فإنها مأمورة[13]. أما الحالات التي جرى الاعتماد فيها على غريزة الناقة لتحديد مواقع الماء والمرعى والأثر فهي كثيرة جدًا. فناقة عبد المطلب فجرت الماء من تحت قوائمها، منقذة من الهلاك القرشيين الذين كانوا ذاهبين معه إلى كاهنة بني سعد هُزيم في سورية كي تحكّم في النزاع الذي نشب بينهم حول زمزم ‹ابن سعد 49/1›. وثمة قافلة أنهكهـــا العطش قادتهـــا غريـــزة إحدى النوق إلى موقع للماء[14]. وفي الحج عام (6 هـــــ) استشعرت ناقة النبي بالخطر الذي كان يتهدده لأن القرشيين كانوا مصممين على منعه من المشاركة فيه[15]. غير أن المثل العربي القائل: أشأم من ورقاء، أعطى للناقة طابعًا مشؤومًا، ولكن هذا الاسم على الأرجح كان لناقة بعينها، بسبب لونها الأصفر أو المخضر، أو لأنها كانت سببًا في حرب بين قبيلتين[16].

8] الحصان

هناك حديث للنبي يسمح لنا بالظن بأن الحصان يعد فألاً حسنًا[17]: الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة. ولكن حديثًا آخر يحمل معنى مضادًا يعطي طابعًا مشؤومًا للفرس والمرأة والمنزل[18]. وقد نسب إلى الفرس الفالات المستخرجة من الحصان والبغل، بحسب الجاحظ في كتابه ‹العرافة 2، و‹Arabica 8, p. 54, n° 38›:

* **إذا انـــتفش الـــشعر في ذيـــل حصان أو بغل فذلك يدل على أن صاحبه سيذهب في سفر.**
* **إذا انـــتفش الـــشعر علـــى السطح الخارجي للذيل، فإن الإقامة في المكان ستكون طويلة.**
* **إذا انتفش الشعر المحيط بالذيل، فهذا يدل على أن صاحبه سيسافر وسيعود سريعًا.**
* **إذا انتفش الشعر على الجانب الأيمن للذيل، فهذا يدل على أن عدد دواب صاحب الحصان سيتناقص.**
* **إذا انـــتفش الـــشعر علـــى الجانب الأيسر للذيل، فهذا يدل على أن عدد دواب صاحب الحصان سيزداد[19].**

9] الكلب

على حد قول الجاحظ، فإن هذا الحيوان الذي كان له طابع مقدس لدى الساميين[20]، يصلح لاستخراج الفالات. يقول الجاحظ: إن ما يدل على أهمية الكلب ما قيل فيه من خـــير وشـــر . . حتى أن اسمه ورد في القرآن (176/7، 18-22) كما أنه يصلح للفأل

والطيرة ويصلح لتأويل المنامات[21]. غير أنه لم يبق إلا القليل من هذه الفالات. وباستثناء مقطـــع للنويري مترجم في ‹cf. Arabica 8, p. 50, n° 57 ›، فنحن نجد في ‹كتاب العين› الذي استشهد به ابن قتيبة الفالات التالية:

* **إذا نبح الكلب فجأة بعد أن سكت فجأة، فهذا يدل على أن اللصوص قد اجتمعوا لمهاجمة المترل أو المنازل المجاورة ‹عيون. 152/2›.**
* **إذا عـــوت الذئاب في الجبال، وجاوبتها الكلاب في القرية[22]، فإن الحرب سيشتد أوارها وسيراق الدم.**
* **إذا نـــبحت الكلاب وجاوبتها ذئاب الجبال فسيكون هناك أوبئة وجوائح مهلكة.**
* **إذا أكثرت الكلاب من النباح المتقطع والجواح[23]، فهي تنبئ بذلك عن أن العدو سيكتسح[24] البلاد ‹عيون. 152/2؛ العرافة: 8›.**

وحـــول الفـــالات المستخرجة من مختلف الأحوال التي يتخذها الكلب هناك كتيب بالتركية موجود في مجموعة مكتبة كلية اللاهوت بجامعة كامبردج ‹ cf. cat. Palmer, p. 129 [R. 13.47. III, fol. 20ᵛ-24ʳ›.

وفي التقلـــيد الإسلامي ثمة طابع شيطاني أعطي للكلب الأسود الذي يزعم أنه يمثل جنّـــيًا ‹البخاري. 72/1، الترمذي. 69/1، الجاحظ: كتاب الحيوان. 69/4، الدميري. 2/ 359›، ‹Van Vloten, in WZKM 7/1983, 240›.

10| اللقلق

طائـــر فألـــه حسن، ويسمى أبو سعد لدى عرب الأردن، وهم يجلونه ويمتنعون عن صيده لأنه ينتمي إلى الطيور التي تشن الحرب على الجراد حين ينقض على شكل سحب مظلمـــة، ويلـــتهم المزروعات، فتصل اللقالق في أسراب متراصة وتصنع مجزرة عظيمة للجراد ‹ Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab, 250; comp. M. Rousseaux La cigogne dans le folklore marocain, in Bulletin de l'Instruction Publique Marocain, n° 225/oct. – déc. 1953, pp. 83-96›.

11| الديك

مـــع أن الديك اقترن بالعبادة الوثنية للحرانيين[25]، فقد كان يستخدم كرمز شمسي ويمـــارس دورًا جنـــسيًا بسبب روابطه مع الآلهة المؤنثة والقمرية[26]. وقد استمر الديك يتمـــتع باحترام لا يضاهى بالقياس إلى الحيوانات الأخرى، فالرسول نفسه قال: الديك

الأبيض صاحبي، فهو عدو لعدو الله[27]، وهو يحرس منزل صاحبه، وسبعة منازل أخرى (الجاحظ: الحيوان 94/2). وحسب الجاحظ نفسه فإن النبي كان يؤوي ديكًا في بيته (الجاحظ، الحيوان ص 506) وكان أصحابه يسافرون مصطحبين معهم ديكة[28]، يضيف الجاحظ: ويزعم بعض المجربين بأنهم لاحظوا أن الرجل الذي يذبح الديك الأبيض الذي لا يشوب بياضه شيء، لا تبرح النكبات تلاحق عائلته وماله.

ويروى أيضًا عن الرسول نهيه عن لعن الديك الذي يدعو إلى الصلاة[29]، وأعطاه الرسول صورة لها علاقة بنشأة الكون فهو يقول: من بين مخلوقات الله ديك عرفه تحت العرش وبراثنه على الأرض السفلى وجناحاه في الهواء، وحين ينقضي ثلثا الليل ولا يبقى إلا ثلثه، يضرب بجناحيه ثم يقول: سبحوا الملك القدوس الذي لا شريك له، وحينئذ تضرب جميع الطيور بأجنحتها وتصدح جميع الديكة بأصواتها (الجاحظ، الحيوان 94/2)

وقد أعطي للديك اسم (أبو زاجر). يقول شارح مقامات الحريري: ويستخدم الديك للزجر في العيافة (باريس 1847، 662).

إن التكهن بواسطة الديكة الذي كان يمارسه اليونانيون (روشيه-ليكليرك 144/1-145) لم يكن معروفًا عند العرب كما يبدو. والأمثلة الوحيدة للفالات المستخرجة من سلوك الديكة منسوبة إلى الفرس.

* **إذا صاح الديك في أحد المنازل قبل وقت صياح الديكة، فسيكون ذلك للتحذير من خطب سيحل قريبًا في ذلك المنزل.**
* **إذا صاحت دجاجة في أحد المنازل مثل صياح الديكة، فسيكون ذلك تنبيهًا لسكان ذلك المنزل من مصيبة على وشك أن تحل بهم.**
* **إذا ما قفز الديك عدة مرات فوق أريكة صاحب المنزل فإن هذا الأخير سينال المجد والشهرة.**
* **وإذا ما فعلت دجاجة ذلك فإن صيت صاحب المنزل سيصبح خاملاً.**
* **إذا ما سلح ديك فوق سرير صاحب المنزل فإن هذا الأخير سيكسب ثروة يطمع فيها ورزقًا كثيرًا[30].**
* **إذا فعلت دجاجة ذلك فستنال زوجته منه خيرًا كثيرًا[31].**
* **إذا أنّ ديك في منزل، فإن مرضًا من أمراض الرجال سيتفشى في المنزل.**
* **إذا أنّت دجاجة في منزل، فإن مرضًا من أمراض النساء سيتفشى في المنزل.**
* **إذا كان صياح الديكة شبيهًا بعويل شخص يبكي فإن الموت سيعم بين النساء.**
* **وإذا فعلت الدجاجات ذلك[32] فإن الموت سينتشر بين الرجال.**

* **إذا نعق غراب أسود وجاوبته دجاجة بصوتها، فإن ذلك يشير إلى أن أرضًا يبابًا سوف تعمر من جديد.**
* **إذا قـــوقأت دجاجة وجاوبها غراب فهذا يشير إلى أن أرضًا معمورة سيحل بها الخراب ‹ابن قتيبة: عيون الأخبار. 2/151-152؛ عرافة 80›.**
* **إذا كـــررت الديكـــة صياحها، فسيكون ذلك بشارة وإعلانًا عن انتصار أولياء الله على أعدائهم ‹العرافة. 2›.**
* **إذا صفق الديك بجناحيه من دون أن يصيح فهذا يدل على أن خيرًا مأمولاً سيحجب عمن كان ينتظره ‹العرافة. 2؛ عيون. 2/152›.**

12] الغراب

هـــو طير الفأل بامتياز عند العرب[33]، والمعطيات الكهانية المستخرجة من الغراب عديـــدة جدًا حيث إن بإمكاننا أن نخصص دراسة خاصة للفالات المستخرجة من هذا الطائـــر، والـــتي وردت في نص منسوب إلى الجاحظ، اقتبسه النويري في كتاب ‹نهاية الأرب. 3/130-132 (أرابـــيكا 8/1961 ص30-58)›. ونحن لن نعود إلى ذلك الجدول الذي يشبه في أكثر من عنوان فيه اللوائح الآشورو-بابلية من النو ع ذاته[34]. ويكفينا هنا أن نكمـــل الفكرة التي كوّنها العرب عن هذا الطائر المشؤوم في الأساس[35] بإيراد أكثر الشهادات شمولاً واتساعًا.

فبتـــسميته (الأعـــور) لحدة بصره ولكن بقلب المعنى[36]، للتعبير عن اللعنة، استحق الغـــراب، كما يبدو، هذا الطابع المشؤوم، من جهة بسبب لونه الأسود[37]، ومن جهة أخرى، بسبب نعيبه الذي ينذر بالبين والفراق ووحشة الإقامة[38].

إن إحدى الحركات الأكثر شؤمًا للغراب حين ينتف ريشه. فقد رأى أبو النسناس، وهـــو لص هارب من السجن، غرابًا جاثمًا على بانة ينتف ريشه وينعب، فتنبأ له عراف من لهب بالعودة إلى السجن لفترة طويلة، ثم موته على الصليب بعد ذلك[39].

وكـــان الغراب نقيضًا للهدهد[40] في قصة من كتاب ‹الأغاني› خاصة بعبد الله بن الفضل. وكان قد علق جارية نصرانية، وهام شغفًا بها، وكان يومًا جالسًا ينتظرها، وقد وعدته بالزيارة، إذ سقط غراب على برادة داره، فنعب مرة واحدة، ثم طار، فتطير عبد الله مـــن ذلك. ولم يزل ينتظرها يومه، فلم يرها. ثم عرف أنها قد انحدرت مع أبيها إلى بغداد، فتنغّص عليه يومه، ومكث مدة لا يعرف لها خبرًا، فبينما هو جالس ذات يوم مع أصـــحابه، إذ سقط هدهد على برادته، فصاح ثلاثة أصوات وطار، فقال عبد الله: وأي

شيء أبقى الغراب للهدهد علينا، وهل ترك لنا أحدًا يؤذينا بفراقه. وتطير من ذلك، فما فرغ من كلامه حتى دخل رسولها يعلمه أنها قدمت منذ ثلاثة أيام، وأنها قد جاءته زائرة على إثر رسولها.

وحسب الجاحظ، فإن عدد نعقات الغراب يؤخذ في الحسبان أيضًا ‹الحيوان. 142/3›: والناس يتطيرون من الغراب حين ينعق مرة واحدة، فإذا نعق مرتين تفاءلوا بذلك. ولكن المؤلف يقول في الصفحة ذاتها: فإذا نعق الغراب مرتين فذلك شؤم، فإذا نعق ثلاثًا فذلك فأل حسن على قدر الجزاء.

ولـــيس عدد نعقات الغراب وحده، هو ما يميز الفأل الحسن من السيئ، وإنما أيضًا مخـــتلف نغماتها. وحسب الميداني ‹أمثال، فريتاج 608/1›، فإن غاق: صرخة عالية، تنبئ عـــن فأل سيئ، في حين أن غيق: صرخة صغيرة، تنبئ عن فأل حسن، وهذا التمييز غير موجـــود في ‹تاج العروس 37/8› حيث إن (غقّ) هي الكلمة الصوتية التي تحاكي النعيق الأجش والأبح للغراب، في حين أن (غاق) (ص40) تعني بالتالي، الفراق.

ولـــيس من الواضح أن الإسلام قد خفف من الأهمية الكبيرة لفأل الغراب في عقول أنـــصاره، وحـــتى بـــين أفراد الطبقة الحاكمة والمتنورة في العصر الأموي، الذين كانوا لايـــزالون عربًا أقحاحًا. والحق أن الاعتقاد بفالات الغراب سيظل حيًا كما تشهد على ذلك القصتان التاليتان:

في العام (45 هـــ/ 665 م) عين معاوية زياد بن أبيه واليًا على البصرة، ولكن الأخير توجه إلى الكوفة غير عالم بعد بتعيينه بالبصرة. وخاف المغيرة والي الكوفة من أن يكون زيـــاد قـــد عين في مكانه، فبعث إلى زياد وائل بن حجر الحضرمي الذي لم يتمكن من الحـــصول علـــى أي خبر من زياد حول سبب مجيئه إلى الكوفة. وفي طريق عودته رأى وائل غرابًا ينعق، فعاد حينئذ إلى زياد وقال له: هذا الغراب سيجعلك تغادر الكوفة. ثم الـــتحق بالمغيرة وقد وصل رسول من معاوية في اليوم ذاته ليطلب من زياد الذهاب إلى البصرة[41].

كـــان الشاعر الكميت يعيش متخفيًا، فقد كان يلاحقه رجال الخليفة الأموي هشام (106-126 هـــ / 724-743 م) لأنه أنشد شعرًا في مدح العلويين والهاشميين، وقد ضبط مرة عند صديقه أبي الوضاح فسارع إلى الفرار. ورأى حينذاك غرابًا وقف على جدار، وراح ينعق، فقال لصديقه: سيقبض علي رجال الخليفة وسينهار جدار بيتك. وفي صباح اليوم التالي وجد أبو الوضاح جدار بيته منهارًا[42].

13] النمل

باستثناء فألين اثنين أشير إليهما في ‹أرابيكا 8، 55 رقم 52، 54› لم نعثر على أي شيء آخر حول هذا الموضوع.

14] الظبي

كـــان لمـــرور الظباء من اليمين إلى اليسار أومن اليسار إلى اليمين، معنى كهاني عند العـــرب. وبوجه عام، فإن رؤية ظبي في بداية النهار كان فألاً حسنًا ‹القزويني 1/ 385›. ومـــع ذلك فإن الشاعر كثير عزة عد لقاءه غزال فألاً مشؤومًا[43]. وروى البيهقي قصة ‹كـــتاب المحاسن. 354-5› تنسب إلى قس بن ساعدة تفسيرًا لحركات ظبي كان يمشي على رأس قطيع من الظباء. فقد أرسله ملك الحيرة أبو قابوس (النعمان بن المنذر، أواخر القـــرن الخـــامس للميلاد) برفقة مبعوث له إلى أحد ولاته كي يجمع جيشًا لقتال أحد الغـــزاة. فبينما هو يسير عنَّ له ظبي ورآه قس يدخل كناسه، ويختفي فيه في اللحظة التي كان فيها رفيقه ينشد هذا البيت:

ألا لـــيت شعري ما تقول السوانح

أغـــادٍ أبـــو قابوس أم هو رائح[44]

فقـــال قـــس لرفيقه: إذا كان الزجر صحيحًا، فإن سيدك يرقد تحت التراب ملفوفًا بطـــبقات مـــن الغبار. فسأل الآخر: وكيف ذلك؟، قال قس: حين انتهيت من إنشاد البيت، دخل الظبي تحت الأرض. ولم يلبثا طويلاً حتى علما بموته، ومجيء ولده من بعده.

15] الواق

بخصوص هذا الطائر الذي يتماهى بالصُّرد[45]، فقد قيل عنه كل ما هو جوهري في ‹أرابـــيكا 1، 37، عدد 2›. ولنضف مع ذلك أننا نجده إلى جانب الغراب (حاتم) كطائر فأل وتحت اسم واق في بيت شعر للمرقش الأكبر[46]:

ولقـــد غـــدوت وكـــنت

لا أغـــدو علـــى واق وحـــاتم

فـــإذا الأشـــائم كالأيـــا

مـــن والأيـــامن كالأشـــائم

وكـــذاك لا خـــير ولا

شـــر علـــى أحـــد بـــدائم

وفي بيت آخر للرقاش الكلبي[47]:

ولست هيّاب إذا شد رحله

يقول عداني اليوم واقٍ وحاتم

غير أن هذا التماهي بين الطائرين لم يجمع عليه واضعو المعاجم. والواقع أن أبا عبيدة استعمل واق للصُّرَد. أما الفيومي (توفي عام 770 هـ/ 1368 م) في المصباح فقد جعل منه صنوًا للغراب[48]. وهكذا فإن حاتم يدل على الغراب بسبب لونه الأسود، وعلى الواق بسبب حكاية صوته. غير أن الصاغاني جعل الواقّ صوت وقوقة هذا الطائر، في حين أن ابن قتيبة جعل الوقوقة غناء الطيور وصخبها عند الصباح[49].

إن انتماء الصُّرَد إلى فئة طير العراقيب (كما ورد في ص 269) جعل منه طيرًا مشؤومًا. وإذا ثبت تماهيه مع الأخْيَل[50] فإن طابعه النحوسي سيكون مؤكدًا من خلال المثل القائل: أشأم من أخْيَل. وثمة نعت آخر أعطي له بسبب ريشه المبرقع هو الأخطب، وهو بهذا النعت الذي ورد في بيت استشهد به الدميري ‹1/ 24› سيئ الفأل على نحو واضح[51]

ولا أنثني من طيرة عن مريرة

إذا الأخطب الداعي على الدوح صرصرا

من المرجح جدًا أن الطابع النحسي أو السعدي لفالات الصرد كان يتعلق في البداية بمسقطه وبطيرانه وبقواعد تكهنية طيرية أخرى، مثلما يدل على ذلك الحالة التي وردت في النصوص الآشورو-بابلية المتعلقة بهذا الطائر، والمترجمة في ‹أرابيكا 8›. ولكن إحلال الغراب محل الصرد في القصة المتعلقة بفن الزجر، والمذكورة في ‹أرابيكا 8، 50›، مثلما حفظها لنا الدميري ‹2، 75› لا تدعنا نؤكد مثل هذا الافتراض.

16] الضفدع

اعتبر نقيق الضفدع حمدًا للإله في المأثور الإسلامي[52]. فابن سينا، كما يقول الدميري ‹2/ 103› يقول: إذا تكاثرت الضفادع في إحدى السنين أكثر من المعتاد، فإن جائحة ستحل بسببها. إن أصل هذا الفأل فارسي، وهو مقتبس من المصدر ذاته الذي اقتبست منه هذه الفالات التي رواها الجاحظ وابن قتيبة، أي من كتاب العين.

* **إذا نقت الضفادع كثيرًا، فهذا يشير إلى أن الموت سيجتاح الناحية التي كانت فيها الضفادع.**
* **وإذا نقت الضفادع بينما الموت يضرب الناس، فهذا يشير إلى أن الموت يبتعد عن هذه الناحية، ‹عرافة، 8›.**

* **إذا نقـست الــضفادع كثيرًا، فذلك ينبئ عن أن جائحة حيوانية ستحدث ‹عيون. 2/ 151›.**

مـــن المفترض أن الضفدع ينتمي، لدى العرب القدماء، إلى فئة اللُجمة، جمعها لجم، وهو اسم أعطي إلى نوع من العظاية[53] أو الضفدع (المصدر نفسه). وعليه، فإن المفرد لُجمة يعني شؤم، وجمعها لُجَم أو لَجام أو لُجام، ويُستعمل لكل حيوان صغير يُعتبر اللقاء به أو عطاسه[54] فألاً مشؤومًا.

17] القنفذ

مـــن بين الفالات التي أنبأت أبا ذؤيب بوفاة النبي رؤيته لقنفذ ذكر (شَيهم) ممسكًا بأفعـــى كانت تتلوى تحته، بينما كان القنفذ يلتهمها حتى أتى عليها. وفسر أبو ذؤيب اســـم الشيهم ب(شيء مهم)، وتلوّي الأفعى بابتعاد الناس عن الحق في ظل دولة خليفة النبي، وانتصار الشيهم أخيرًا بانتصار الخليفة[55].

18] البوم

كانـــت البوم ولاتزال عند العرب طيرًا مشؤومًا[56]. والبوم الذكر المسمى صدى أو هامة، يجسد بنظرهم الروح المتعطشة إلى الانتقام لمن يموت غيلة.

لم يـــبق لـــنا من الفلكلور العربي القديم فالات مستخرجة من البوم. وبالمقابل، فإن إشارتين من أصل فارسي تبينان بأنها استخدمت كطير من طيور الفأل. يقول الجاحظ: وعـــند أهـــل مرو يتفاءل الناس به لأن اسمه بالفارسية بارمال، بمعنى تبقى[57]. وحسب ‹كـــتاب العـــيون›: إذا نعقت البوم كثيرًا في أحد المنازل، فإن المريض الذي يكون فيه سيـــشفى[58]. غـــير أن انتماء البوم إلى فئة الطيور الليلية المخصصة لزحل أضفى عليها بوجه عام طابعًا مشؤومًا.

19] الذئب

من بين النبوءات التي أعلنت عن مجيء النبي، احتفظ لنا المأثور بقـ ذت أشكالاً عـــدة، وفيها يتحدث ذئب إلى راعٍ يلومه لأنه أنكر عليه نعجة وضعها الله في طريقه، وهـــو يخبره أن نبيًا يبعث في وقت ليس ببعيـــد سيوصي بالعدل ‹الدميري 1/ 449، انظر ص 83›. كـــذلك فـــإن أحد بطون قبيلة خزاعة، والذي تحدث جده مع هذا الذئب، تسمّوا باسم: بنو مكلّم الذئب ‹الأغاني 58/ 37›.

وقد مارس الذئب دور الدليل في قصة عن الشاعر الكميت. فقد خرج هذا الشاعر ذات ليلة مع نفر من بني أسد، وبينما هم في الطريق اقترب منهم ذئب، فقدموا له شيئاً من الطعام والشراب. ولما تابعوا طريقهم جعل الذئب يعوي، وظن الكميت أنه فهم معنى عوائه، وقال لأصحابه: يريد الذئب أن يخبرنا بأننا ضللنا طريقنا، خذوا يمينكم. وفي الحال توقف الذئب عن العواء ‹الأغاني 55/ 115›.

وبحسب القزويني ‹I/ 385› فإن العرب يزعمون بأن الذئب إذا ظهر على يسار الإنسان (سانح) فإن الإنسان سيتغلب عليه، وإذا ظهر على يمينه فإنه يتغلب على الإنسان[59].

20] الحدأة

حول هذا الطائر الذي يعد واحدًا من خمسة حيوانات فاسقة حيث يُحَل قتله في حالة الإحرام، وحتى في داخل الحرم ذاته[60]، لم نجد سوى فأل واحد رواه النويري ‹نهاية، 3/ 135›، وترجمة ‹أرابيكا (8، 57)›.

21] الذباب

النويري ‹نهاية، 3/ 133 = أرابيكا 4، 55، عدد 53›.

22] البغل

النويري ‹نهاية، 3/ 132 = أرابيكا 8، 54 عدد 38-39 ص503.

23] الأوز

في اليوم الذي قتل فيه علي بن أبي طالب، خرج إلى الصلاة، فصادف في طريقه سربًا من الأوز صافرًا باتجاهه، فحاول أصحابه إبعاده عنه فقال لهم علي: اتركوهم إنهم يبكونني. و لم يمضِ إلا وقت قليل حتى قتل ‹ابن الأثير، 5/ 36، الدميري، 1/ 58).

24] الطير

في بعض قصص التكهن بالطير (زجر) لم يكن اسم الطير مخصصًا لطائر بعينه. فإضافة إلى النويري ‹نهاية، 3/ 153، 2/ 5-6 = أرابيكا 8، 57 عدد 72-74› أورد البيهقي

‹المحاسن والمساوئ› مثالين اثنين على ذلك. الأول ‹محاسن، 349› فيتعلق بيحيى بن خالد بن برمك. فقد كان يسعى في جمع مبلغ كبير من المال (ثلاثة ملايين درهم) طلبها منه المنصور لافتداء والده خالد بن برمك من السجن. وقد جمع يحيى خلال يومين مليونين وسبعمئة ألف درهم، وكان مهمومًا حائرًا في كيفية تأمين الباقي. فبينما كان يعبر الجسر، إذا بزاجر يندفع نحوه قائلاً: أفرخ الطير[61] (أي: تكلّم وأوضِح)، فتجاوزه يحيى ولم يعر ما قاله أي اهتمام. فتبعه الزاجر وتعلق به، فقال له يحيى: أيها التعس، دعني وشأني فأنا مشغول عنك. فقال الرجل: أعلم، والله إنك لمهموم، ولكن همك سيفرج. فغدًا وفي هذا المكان سيكون لواء الجيش بين يديك. وحين رأى الزاجر دهشة يحيى، وريبته أضاف: إذا تحقق هذا فأنت مدين لي بخمسة آلاف درهم. فقال يحيى: نعم، وحدّث نفسه قائلاً: حتى لو قال خمسين ألف درهم لكنت قلت: نعم، ما دام ذلك يبدو مستحيلاً. غير أن خبر اجتياح الأكراد الموصل وصل إلى المنصور في ذلك اليوم، فبحث عن رجل قادر على قيادة الجيش ليتجنب وقوع كارثة، فنصحه المسيّب بن زهير بيحيى بن برمك، ويتكفل هو بخالد بن برمك. فاستدعاه الخليفة وأعفاه من الثلاثمئة ألف درهم المتبقية في ذمته، وعهد إليه بمهمة القضاء على ثورة الكرد. ولما مر يحيى بالجسر ممسكًا بيديه راية الجيش رأى الزاجر يقترب منه قائلاً: أنا أنتظرك هنا منذ الفجر. فابتسم يحيى وأشار إليه أن يتبعه، ثم أعطاه خمسة آلاف درهم.

أما القصة الثانية ‹محاسن، 354› فتتعلق بالشخصية الأسطورية قس بن ساعدة. فقد سأله قيصر الروم: هل تزجر؟، أجابه قس: نحن العرب معروفون بالزجر. فسأله: ما أعجب ما رأيت؟، فروى له قس: حللت مع عربي من أصحابي في بلاط أحد الملوك، فوجدناه يتأهب للانطلاق إلى غزو قبيلة نصرانية. فلما كان على بعد فرسخ من مدينته، أمر بأن تنصب خيامه وقببه وينتشر جنوده من حوله. وبعد أن أقيم سرادقه على ضفة نهر أمر بأن ينصب لي ولصاحبي خباء صغير، وأقبل طائران في تلك الأثناء، أحدهما أسود والآخر أبيض رأيتهما أنا وصاحبي. وحين مرا فوق رأس الملك صفقا بأجنحتهما وهزا ذيلهما، وغابا، ثم عادا، وحين أصبحا قريبين من الملك حوما حوله، ثم حطا على الأرض، وجعلا ينقران الحب على مقربة منا. فقال صاحبي: لم أر قط أعجب من هذين الطائرين، فأيهما تختار أنت؟، قلتُ: الأسود، قال: أما أنا فأختار الأبيض، فأي زجر تستخرجه منهما؟، قلت: النهار والليل يحيطان بهذا الرجل في أثناء سفره ولن يلبث أن يموت. أما تفضيلك الأبيض فأراه علامة على الخيبة، لأنك ستعود خالي الوفاض. فتكدر صاحبي من ذلك.

وفي مساء اليوم التالي أرسل الملك من يطلبنا لمنادمته، فاطلعه صاحبي على تفسيري للزجر، فطلب مني أن أوضح له تفسيري فقلت له الحقيقة، فغضب وقال لي: لقد جئت بتفسيرك هذا من أجل إخوانك في الدين. فأجبته: لم أقم إلا بإخبارك الحقيقة. وحينئذ أمر بسجني ورحل. ولكنه ما كاد يبتعد حتى شعر بدنو أجله فأمر بإعطائي عشرين ناقة وقال: كانت نصيحة قس صادقة. وهكذا فقد عدت من عنده بقطيع من النوق، وانصرف صاحبي صفر اليدين.

25] القَبَج

عن طير القَبَج نذكر هذا الفأل من أصل فارسي: إذا جاوبت طيور حجل برية على صوت طيور حجل داجنة، فإن سكان الناحية سيظفرون بأعدائهم ‹الجاحظ، العرافة، 9›.

26] الحمام

عن هذا الطائر الذي يحلق عاليًا، ويُنظر إليه في المأثور الإسلامي[62] بوصفه طيرًا شيطانيًا، عثرنا على فألين اثنين رواهما النويري ‹نهاية، 3/ 133› = ‹أرابيكا 4، 55، عدد 44، 45، 46، 47، 56›. وثمة بيت لأبي تمام يتحدث عن العيافة من خلال الحمام[63]

هن الحَمام فإن كَسرت عيافة

من حائهن فإنهن حِمام

ويتعلق معنى البيت بتفسير كهاني مبني على التجانس الصوتي بين الحَمام (بفتح الحاء) والحِمام (بكسرها)، أي: الموت.

27] الدجاجة

مر ذكرها سابقًا في الحديث عن الديك ‹النويري، نهاية 3/ 133› = ‹أرابيكا 8، 55، عدد 5›.

28] الجرذ

رأينا سابقًا الآثار الناجمة عن قرض الفئران والتي كانت تعطي علامات فألية. وإضافة إلى هذه الممارسة، روى الجاحظ وابن قتيبة فألات أخرى مستخرجة من الجرذان ‹عرافة 8؛ عيون 2/ 151›: إذا عبثت الجرذان في مؤونة صاحب البيت من الجبن والشعير والطعام

‹عـيون›، فسيـشهد صاحب البيت زيادة في رزقه وعدد أولاده. «إذا قرضت الجرذان الثـياب فهذا يشير إلى تناقص في ثروة صاحب البيت وفي عدد أولاده، ويجب عليه أن يقـص الجزء المقروض ويرقعه، فبهذه الطريقة يتم إبعاد دواعي الخوف من هذا البلاء» ‹عـيون›؛ إذا انتـشر الموت بين الجرذان فإن الأسعار ستتناقص وسيكون هناك وفرة في الرزق.

29] الثعلب

بحسب الجاحظ في كتابه ‹العرافة›:

* **إذا ضبحت الثعالب كثيرًا فسيحيق بالسحرة ضرر كبير.**
* **إذا عـوت الثعالب مثل الكلاب فسيحيق بالناس أشد البلاء من الحيوانات الضارية.**
* **إذا صـاحت الثعالب مثل بنات آوى فستُقام مناحات[64] على العديد من الأشراف والوجهاء.**

30] الجراد

يؤكد الجاحظ في كتاب ‹الحيوان، 3/ 135› أن العرب يتطيرون من جرد الجراد ومن ألـوانه. وقد زعم الأصمعي أن النابغة خرج مع زبّان بن سيار يريدان الغزو، فبينما هما يـريدان الـرحلة إذ نظر النابغة وإذا على ثيابه جرادة، ذات ألوان، تجرد، فتطير وقال: غيري الذي يخرج في هذا الوجه، و لم يذهب. فلما رجع زبان من تلك الغزوة سالمًا قال: إن الـذي يجدونه إنما هو شيء عن طريق الاتفاق. نعم لا نكران في أن هناك مصادفات يصح فيها الزجر ولكن أكثرها يظل من دون أي أثر[65].

31] الأفعى

حـيوان مقـدس وكـان يصلح لاستخراج الفالات في العبادات الزراعية للساميين المقيمين شمالاً (الكنعانيين والآراميين على الأخص) الذين يصورون الإله القمر في شكل أفعـى[66]، وهذا الحيوان الزاحف، كما يبدو، كان ملائمًا، ومنذ وقت مبكر، لتأملات الكهـنة، فاسمـه الـذي كان لدى سامي الشمال <ن ح ش>[67] غدا مرادفًا للفأل (الحـسن أو السيئ) لدى العبرانيين والآراميين والسريان والعرب[68]. وبسبب التناقض

بـــين هـــذا الاسم (نحش) و(سعد) عند العرب، فقد أخذ معنى الشؤم وأصبح (نحس) وخـــرج في الـــوقت ذاتـــه من الكهانة الحيوانية ليدخل في الفالات التنجيمية والسحر الأبيض.

ونحن لم نقع على أي فأل عن الأفعى لدى العرب باستثناء ما شهدناه في فأل القنفذ، والفألان اللذان وردا لدى الجاحظ في ‹العرافة 10›، هما من أصل فارسي:

* **كل من يرى أفعى تدخل في جحر فستصيبه خسارة (أيضًا ‹عيون الأخبار، 2/ 152›).**
* **إذا وجدت أفعى ميتة ممددة في مترل يقيم فيه صاحبه، فستحل به مصيبة في ماله**[69].

32] القرد

‹النويري، نهاية 3/ 134› = ‹Arabica 8,57, n^os 67-68›.

خاتمة: الكهانة العربية والكهانة الإسلامية [استذكار]

من هذين الجزأين اللذين يتألف منهما هذا العمل، يمكننا أن نرسم لوحة إجمالية.

أُتيح لنا منذ البداية ملاحظة أنه ومع الطابع المجزأ للكهانة العربية والبدائي غالبًا، ومع فقـــر مناهجها وتفككها، فقد تحددت معالمها وبدت كما لو أنها الشهادة الأخيرة على عظمـــة وازدهار الكهانة السامية التي أضعفها وأفقرها جدب الصحراء العربية، والطابع المجزأ للمجتمع البدوي.

وأيًا كانت أهمية هذه الشهادة، فقد عرضت لنا كما لو على شاشة صورة واقع يرقى إلى أكثـــر من ألف عام قبل تدوينها كتابة، صورة واقع، تشهد أصالتها يومًا بعد يوم، وعبر الدراسات المنصبة على أغنى الوثائق الكهانية على أصالة الواقع الآشوري-البابلي.

يمكننا إجمال العناصر المكونة لهذا الواقع على النحو التالي:

تـــبدو الكهانة العربية، بحسب تعريفها الوصفي، وعبر تجلياتها، مرتبطة غاية الارتباط بالنـــبوة التي هي جذرها الأصلي، أو على الأقل درجتها الأولى. ليس ثمة انقطاع يفصل بـــين هذين المفهومين المتكاملين اللذين يبدو ثانيهما، بوصفه تفتحًا للأول. غير أن خطًا فاصـــلاً سيرتسم بينهما في اليوم الذي تغيرت فيه الشروط الاجتماعية عبر الانتقال من الـــبداوة إلى التحضر أو من النظام القبلي إلى النظام الملكي. وفي اليوم الذي تبدلت فيه طبيعة الرسالة الإلهية ومحتواها تبدلاً كاملاً عبر الانتقال من الإيمان بآلهة متعددة، إلى عبادة إلـــه واحد وإلى التوحيد. فالكهانة والنبوءة هما التعبير الحي والفعال عن مجتمع محدد في حقبة معينة من تاريخه.

ومـــنذئذ، وبسبب وحدة مصدر إلهام النبي، وبسبب جبروت وكلية علم الإله الذي يحمل هذا النبي رسالته، فقد تفوق على الكاهن. وكان رد فعل الكاهن على ذلك تقوية

أساليبه الكهانية وتطويرها، بعد أن تخلى عن أسلوب الانخطاف الذي هو شرط نجاح النبي، مكلمًا الآلهة عبر وساطة كافة النظم التي تعد بديلة عن الكهانة الانخطافية، بعد استحالة تحقيقها في جميع الأمكنة وجميع الأحوال.

تلكم على الأقل، هي الخلاصة التي تمخضت عن النصوص العديدة التي قمنا بتحليلها في الفصل المطول المتعلق بطبيعة الكهانة العربية، وهي ستتأكد على امتداد الفصول التالية التي ظهر فيها عمل الكاهن أساسًا بوصفه الشكل الأولي والتمهيدي لعمل النبي، وبدت الأساليب التي استخدمها بوصفها بديلاً للوحي النبوي.

والواقع أن الكاهن العربي، الذي كان في البداية انخطافيًا، ولاسيما في ظل تسميته بالأفكل، أو الرب، أو ذو إله، كان يستمد إلهامه من المصدر ذاته الذي كان يستمد منه النبي، أي: من الإله الذي كان الكاهن خادمه والناطق باسمه في آن معًا. وكان يمارس عمله الاجتماعي وينقل الرسالة الإلهية تحت تسميات السادن والحازي والعراف والكاهن والسيد، بالروح ذاتها إن لم يكن بالطريقة ذاتها التي كان يزاولها النبي. وقد بدأ وحيهما وفعلهما في الافتراق حينما لجأ الكاهن إلى وسائط أخرى بينه وبين الإله الموحي، في حين أن النبي عزز إلى أعلى درجة الروابط الشخصية بينه وبين الإله الذي يوحي إليه.

وقد احتلت هذه الوسائط موقعًا مهيمنًا في الكهانة العربية، حيث كانت الأرواح والجن والكائنات الحية أو الجامدة تنقل إلى الكاهن مشيئة الآلهة ونواياها تجاه البشر. وكان الوحي النبوي في الإسلام الأولي مشبعًا بهذا التصور، لأن النبي العربي لم يتوصل إلى إقامة علاقات مباشرة وشخصية مع الله. ولهذا فمن أجل أن يميز نفسه من أصحاب الوحي الجاهليين (الكهان والشعراء) قسم النبي الوسطاء إلى فرقتين: الأولى صالحة والثانية سيئة. وهو لم يجرؤ على غرار موسى من قبله على النظر إلى وجه الله، ولكنه كان أقل من موسى في سماعه صوت الله مباشرة، في حين أنه كان يحاور من دون تكلف ملاك الوحي.

وقد تمثلت هذه الحالة النفسية للنبي العربي المشابهة للحالة النفسية للكاهن، مثلما كان ينبغي له أن يقدم نفسه في زمنه، في التحري عن التصورات الدينية والثقافية في جزيرة العرب القديمة.

والواقع أن التقرب إلى الآلهة كان يحدث على نحو غير مباشر من خلال مؤسسات تعبر عن الإيمان بالآلهة وعما كان ينتظر منها[1]. وبينما كان يهوه في الديانة الموسويه مشخصًا على نحو تدريجي، فقد اتصف الله في الإسلام بالتجرد المطلق الذي كان الأشد نأيًا عن إدراك البشر وأفهامهم. ولم تكن الأسماء الإلهية التسعة والتسعون سوى صفات

تكشف، في الأكثر، عن العناصر المتباينة لكهنوت بدائي[2]. وفي حين أن نبرة المزامير أو نبرة أنبياء بني إسرءيل، حين كانوا يتوجهون إلى يهوه كانت استثنائية إلى حد بعيد، فإن ذلك التجرد المطلق في الإسلام تمخض عن ضعف في الورع الفردي الذي كان فيما سبق يجد حيويته وطاقته في العلاقات المباشرة والشخصية بين الإنسان والإله.

إن مـــا هو ملموس أكثر في تجليات الورع الفردي والجماعي كامن في غنى الأماكن المقدســـة وبيوت عبادة الآلهة. والحال فإن المعابد في وسط جزيرة العرب، بما فيها المعبد الأكبر بينها، الكعبة، مركز تجمع كافة القبائل، تبدو لنا فقيرة على نحو مدهش بالقياس إلى المعابد الوثنية السامية في المناطق المتاخمة، فقيرة بنصبها، وفقيرة بثروتها أيضًا.

ولـــدى قدوم الإسلام، كانت بعض المعابد القليلة تمتلك ضمن ثرواتها بعض الأشياء النفيسة من النذور التي يقدمها الزائرون من ذوي الشأن[3]، وكان البدوي يقدم لها بعضًا من حيواناته. ولكن الأضاحي التي يقدمها قربانًا لإلهه كانت، من وجهة نظره، من قبيل التباهي أكثر مما هي من قبيل الورع الديني، لأن مثل تلك المبادرة كانت تجلب له الثناء على سخاء الذين كانوا يشاركونه في تناول لحوم الأضاحي.

إضافة إلى ذلك، فقد كانت الأمتعة الشعائرية شبه معدومة. فباستثناء الرموز الإلهية، والـــتي هي أيضًا مغفلة الاسم إلى حد أنها كانت تسمى باسم الخباء الذي كان يحويها (بيت أيل: وثن) سيكون من العبث البحث عن مواعين معدنية ثمينة تظهر غنى المعبد.

وفي المحصلة، فإن الطابع اللاشخصي للديانات العربية القديمة هو الذي يسوغ التصور العربي-الإسلامي عن الوحي الكهاني والنبوي، حيث جرى إلحاق وظيفة الوسيط بوظيفة الخالق حسب تصور الأفلاطونية الجديدة والغنوصية.

لقـــد كـــان التعبير الشكلي عن هذا الوحي، والذي يجسد رسالة الإله ويميز الفعل الاجتماعـــي للناطق باسم الآلهة متطابقًا من دون أي لبس، مع الغياب الكلي للعلاقات المباشرة والشخصية مع الإله.

والواقع أن شكلي الوحي العربي، وحي السجع الذي كان، في البداية، نتاجًا للحالة الانخطافـــية للكاهن، ووحي الرجز الذي هو وحي الحرب المعبر عن الغضب الإلهي، لا يحملان، ضمن الحالة الراهنة للنصوص المشبوهة جدًا، ومن المحتمل أنهما لم يحملا إطلاقًا، وحتى في الحقبة الأقدم عهدًا، إشارة مماثلة لتلك الواردة في الأوحية العبرية، أعني (وحي يهوه). ففي هذين الشكلين من الوحي العربي اللذين يغيب فيهما تمامًا الوسيط المادي أو اللامـــادي كما يبدو، مثلما في وحي الهاتف (صوت من كائن غير مرئي يهتف بصوت

مرتفع ويوصل كلامه إلى مكان بعيد) ومثلما في الهمهمة، تظل العلاقات الشخصية مع الإله هي الأكثر غيابًا على الإطلاق.

ومع ذلك فإن طرائق الكهانة العربية تظهر بوصفها بدائل للوحي. ثمة لازمة قديمة موزونة كانت تتلى قبل استشارة القداح في الكعبة تبين ذلك بوضوح. فصاحب الاستشارة يتوجه إلى هبل قائلاً له: إذا لم تشأ أن تنطق، فانطق بواسطة القداح[4].

هذه الأوحية جميعها كلام إلهي، ولكن عبر الرموز ذلك لأن الآلهة العربية القديمة والإله الإسلامي يعبّران، بفصاحة، عبر جميع أشكال التعبير الطبيعية: الإشارات الاصطلاحية في الطرائق الاقتراعية، والإشارات الرمزية في المنامات، والإشارات السكونية في الطرائق الفراسية، والإشارات الحركية في الطيرة وفي الفالات المشابهة، وكلها تعبر عن مشيئة الآلهة، وتُسمِع صوتها وتصدر حكمها. لقد كان من النادر جدًا أن يجيء هذا الحكم الإلهي واضحًا وصريحًا، لذلك فقد تحولت مهمة الكاهن شيئًا فشيئًا إلى مهمة مفسر أكثر بكثير من مهمة رسول. ولم يتأخر الإسلام المنتصر في الاحتفاظ لنبيّه حصرًا، وبكل حرص، بدور المتلقي لكل وحي كان ينتقل إليه بشكل من الأشكال. على هذا النحو قدمت لنا السيرة النبي مستخدمًا كل الطرائق الكهانية القديمة بعد أن أزال عنها صبغتها الوثنية.

بعد وفاة النبي كان خاتم النبوة قد ختم إلى الأبد مزاولة بعض الممارسات الكهانية التي أجازها النبي على نحو من الأنحاء، وقد طرح ذلك معضلة خطيرة على جماعته الفتية. كانت شرعية بعض هذه الممارسات تبدو واضحة، وكان بقاؤها الذي تعهدته الآمال والتعلق الشعبي لا مراء فيه، ولكن الخطورة كانت تأتي من جانب ملاك العاملين بها والذين كانوا سيحوزون على امتياز ممارستها. وما كان ذا مغزى كبير في هذا الصدد أن السنة الإسلامية لم تعلن، البتة، موقفًا ضد الكهانة بمجملها، بل ضد الكهان وحدهم الذين كانوا يمارسونها، لأنهم كانوا مرتبطين بالعبادة الوثنية، وكان من المرجح أن يُنظر إليهم، بوصفهم مناوئين للإصلاح التوحيدي.

إن إقصاء الكاهن عن المجتمع الإسلامي، مع الاحتفاظ ببعض الممارسات الكهانية، قد اقتضى إعادة تنظيم هذه الممارسات والانتفاع منها. فكل فرد منذ الآن فصاعدًا يمكنه أن يلتقط إشارات كهانية، وأن يفسرها، كما يمكنه استشارة شخص آخر أقوى استعدادًا وأكثر قدرة وأطول تجربة منه، من دون أن يكون لهذا الأخير وظيفة رسمية في المجتمع. وشيئًا فشيئًا، وبطلب من خلفاء النبي الذين تعودوا على سماع صوت السماء الذي

تفصح عنه الإشارات الكهانية، ثبّت ورثة علم الكهان لا ورثة وظائفهم ولا ورثة امتيازاتهم، ثبّتوا بطريق الكتابة اصطلاحات للتفسير، وقواعد لمختلف الأساليب الكهانية، حيث يكون كل فرد مسلحا بما يكفي كي يعطي للإشارات التي يلتقطها المعنى الذي يظن أنه يناسبها، وسيظل دومًا هناك أشخاص أكثر كفاءة من غيرهم، ولكن مبدأ (علمنة) الكهانة (انفصالها عن الدين) لن يتأذى من ذلك أبدًا.

وهكذا سنشهد خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة تفتح أدب كهاني بالغ الثراء، غذته باستمرار روافد أجنبية كان أثرها فيه أشبه بالخميرة، وحل محل الطرائق الكهانية القديمة، أو أضيف إليها طرائق عديدة بروح مغايرة إلى حد كبير، بمعنى أنها لم تعد مثل الطرائق الأولى، بدائل عن الوحي، وإنما تطبيقات عملية مستقلة قائمة على الملاحظة والتفسير عن طريق القياس والتوافق. كما أن المفهوم اليوناني (فن)، الذي أدخلته الترجمات عن البهلوية واليونانية البيزنطية، غير كليًا آفاق الكهانة. فلم يعد ينظر إلى المعرفة الكهانية بوصفها ثمرة لوحي إلهي، وإنما خبرة مكتسبة بطريق علم إنساني. ومن هنا جاء استعمال كلمة علم (فن، تطبيق عملي) لكل مكوّنات الكهانة. وهكذا حل محل علم ضرب القداح الذي نهى عنه القرآن بسبب انتمائه إلى العبادة الوثنية، علم القرعة أو التكهن بالاقتراع، وعلم الجفر وعلم الحروف أو التكهن عن طريق الحروف والأسماء، وعلم خواص القرآن، وهو تأليف من كهانة الحروف والتشخيص الطبي، وعلم الرمل أو التكهن عن طريق خطوط الرمل، وعلم الزائرجة وهو نوع من آلة لاستخراج الفأل. ومحل التكهن عن طريق الحلم، بوصفه رؤيا-رسالة يتلقاها الإنسان من الإله مباشرة، أو ممن ينوب عنه، ويجري التعبير عنها غالبًا بلغة واضحة، حل علم التعبير أو تفسير الرؤى. أما القيافة، أو التكهن بطريق الأثر، فقد حل محلهما علم الفراسة، وهو ميدان سيشهد توسعًا كبيرًا في الإسلام بعد أن أُلحقت به قراءة الكف والنظر في لوح الكتف، والمعرفة التكهنية بالأرض والتكهن عن طريق الظواهر الجوية، وهي علوم كان تمثلها ضعيفًا في جزيرة العرب القديمة، وكان العرب يجمعونها معًا في علم واحد لأنها تستند إلى منهج الملاحظة ذاته للوقائع السكونية.

أما التكهن بطريق الطير والحيوان، فهو وحده الذي صمد كما يبدو أمام إعادة تنظيم المناهج الكهانية القديمة هذه لأنه كان يشكل لدى العرب النظام الأفضل والأكثر أهمية. لقد كان هذا الفن ينتمي دائمًا إلى البدوي الذي تمثل على نحو سيئ أوامر الدين الجديد، وحافظ من دون انقطاع على عادات وممارسات الأجداد. أما الإسلام، وهو الدين المديني في جوهره، فلم يرَ في هذه الممارسة، البدوية في الأساس، خطرًا من عودة

الأخلاق الوثنية، ما دام أن الطيرة العربية ومنذ أمد بعيد انفصلت عن الآلهة وكفّت عن كونها امتيازًا محصورًا بالعبادة والكهانة.

إضـــافة إلى ذلـــك، استطاع العربي، بعقليته المتطيرة، أن يجد في المدينة، التي أرغمه الإسلام على العيش فيها، ما يعوضه عما كان لديه في وديان الحجاز، وصحاري اليمامة وفـــوق هضاب نجد. إن الطيرة التي هي تفسير لحركة الطيور والبهائم (طيران، صياح، جـــثوم، سلوك)، والزجر الذي هو تفسير لحركاتها المستثارة، لم يعودا قابلين للممارسة بـــسهولة في الأرباض والمراكز المدينية. ولهذا فقد ارتدا إلى طريقة قديمة تعهدها بالعناية سكان المدينة، وأباحها النبي الذي كان يمارسها بيسر، والمقصود بذلك الفأل، وهو لفظ يعـــني جمـــيع أنواع الفالات، والذي انقسم على نحو أساس إلى فأل الحروف والأسماء، والفأل الفراسي، والفأل التنجيمي.

لقد كان أدب الفألات العربي متنوعًا غاية التنوع، وحمل معه مواد ترقى إلى حقبة قديمة وصـــلت جـــزئيًا، إلى العـــرب عـــن طريق الإيرانيين، وثمة مؤلف أساس، أثرى إلى حد كـــبير قائمة الفالات باللغة العربية، هو كتاب ‹الآيين›، وهو كتاب طقوس احتفالية ملكية إبان الحقبة الساسانية، يشتمل على مجموعة رموز الممارسات والفالات، ترجمه عن البهلوية ابـــن المقفع ‹فهرست 118› في النصف الأول من القرن الثاني/الثامن، واستند إليه كثيرًا ابن قتيبة (توفي عام 276 هـــ/ 889 م) في كتابه ‹عيون الأخبار›، كما استخدمه مؤلف كتاب ‹بـــاب العرافة والزجر والفراسة على مذهب الفرس›، والذي نسب إلى أبي عثمان الجاحظ (توفي عام 255 هـــ/ 868 م)[5]. وقد قمنا هنا بإيراد عدد كبير من هذه الفألات، وبسبب أسلوبها وتنوعها ومحتواها فقد تذكّر بغرابة بمجموعة الفالات الآشورو-بابلية. كذلك فإن الانطـــباع ذاتـــه يتولد عن فالات طوالع المواليد وفالات الاختيارات النجومية، والفالات التنجيمية تحديدًا التي وصلت هي أيضًا إلى العرب من خلال القناة البهلوية. وقد اشتملت المجمـــوعة التنجيمية العربية على إرث ثقافي غاية في الثراء، إرث ينتظر من يبرز قيمته، بعد أن نشر جدول الرموز التنجيمية اليونانية عام (1899 م).

علـــى هذا النحو فإن جدول الطرائق الكهانية العربية كان شديد الاتساع. أما ما لم يتم إثباته داخل هذه الطرق، فهو على الأخص النظم العلمية البارعة مثل النظر في أكباد الحـــيوان، والنظر في قلوب الحيوان اللذين كانا نتاجًا لمجتمع متحضر بلغ شأوًا بعيدًا في التطور، ولمجمع كهان واسع الاطلاع والمعرفة. ولهذا السبب فإن وسط جزيرة العرب لن يكون بوسعه الادعاء بذلك قط.

الهوامش*

مدخل (23-38)

1] لم يثنهم الطابع المتأخّر للتوثيق العربي عن ذلك، إذ إنّهم كانوا متيقّنين من أنّ الصحراء أسهمت، عند العرب أكثر مما عند الشعوب الشقيقة لهم (العبرانيين والآشوريين)، في الحفاظ على خصائص الروح والثقافة الساميّتين.. واستنادًا لذلك، كتب ج. جاكوب: «من يود فهم سامية العهد القديم وتعلمها، فلن يكون بإمكانه تفادي دراسة الأدب العربي المقارن» في › G. Jacob, *Altarabische parallelen zum Alten Testament in arabischen Dichtern,* IV, Berlin 1897, p. 3.‹

2] يمثّل هذه النزعة بصورة خاصة كلٌّ من هوغو فنكلر (H. Winckler) وأ يرمياس (A. Jeremias) اللذين رأيا في الديانات قبل الإسلامية عند العرب نفس العقائد الفلكيّة ونفس المفاهيم التي تختتها الحكمــة الكهنــية عــند البابليين. انظر بصفة خاصة للكاتب الأول: ‹Arabisch-Semitisch-
kulturgeschichtlich-Mythologische Untersuchung, in MVAG 6, 4-5/1901, 223 p. ;
der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Himmels- und Weltenbild
؛‹Mythologie alter Völker. in Der alte Orient 3, 2, Leipzig 1901, 58 p.; , Leipzig 1913
وللكاتب الثاني: › Handbuch der alt-orientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913; Das Alte
(entièrement refondue), Leipzig 1930 Testament im Lichte des alten Orients, , 4e éd.
um Babel und Bibel, Leipzig 1903; Die (1re éd., Leipzig 1904) ; Im Kampfe
.‹Panbabylonisten, der alte Orienjt und die ägyptische Religion, Leipzig 1907

3] التعــبير الأكثــر عنفًا عن هذا الشكّ صاغه نلسن › D. Nielsen, in Handbuch der altarabischen
Fanatismus hat aber nicht Altertumskunde, I, Leipzig 1927, p. 180 sq.: «Der religiöse

---

* المراجع العربية المذكورة هنا، جميعها، هي النسخ التي استخدمها المؤلف، وليس إلى أي من النسخ العربية الحديثة. ويمكن للراغب العودة إلى النسخ الإلكترونية لتسهيل البحث عن المقاطع المطلوبة. ونظرًا لتعذر الحصول على النسخ التي وظفها المؤلف، اضطررنا، في أحيان محدودة للغاية، إلى ترجمة النص، حيث من الممكن حصول بعض الأغلاط في أثناء عملية النقل والترجمة، ولذلك فإننا نعتذر عن ذلك ونعد بتصويب ما نكتشفه من أغلاط في الطبعات التالية. للتعرف إلى المصادر، انظر ثبت المراجع.

Vacuum geschaffen; sondern gibt allein aus der vorislamischen Zeit ein historischen Bild, indem dieses Vacuum mit falschen zugleich von ihr ein tendenziös gefärbtes Nirgends ...dogmatischen Theorien und Apocryphen biblischen Legenden ausgefüllt wird بالنسبة لمعارضة .‹treffen wir ein wirkliches Verständnis des untergangenen Heidentums». لطــروحات المناصرين المتحمّسين للبابليين الذين يتّخذ موقفًا معاكسًا لهم، انظر بصورة خاصة: › Der .‹Dreieinige Gott, I, Copenhague 1922, p. 9 sq. ;26 sq. ; etc

4] دافع عن هذه الفرضية مستشرقون كبار؛ انظر حول هذا الموضوع العناصر الببليوغرافية الأساس ونتائج دوسّو ‹DUSSAUD, Pénétration, 198 sqq., 209›. بالنسبة لبارتون (G.A. BARTON, ‹Semitic and Hamitic Origins, Philadelphie 1934, p. 18)، فإنّ اليمن كانت الأرض التي انبثقت منها الشعوب الساميّة أو، على الأقل، «مهد»هم و«أول مسكن منفصل» لهم (انظر ص 27).

5] Descriptio Arabiae Meridionalis (Extr. De Târîg al-Mustabsir), éd. O. Löfgren, I, p. › 51›: انظر أيضًا صفحة (106 و115).

6] قارن مع (سورة الكهف 94)، حيث يذكّر ذو القرنين بمردوك الذي لجأ إليه الآلهة لتدمير المسوخ، في أسطورة الخلق (إينوما إيليش Enûma Eliš). حول ذي القرنين، انظر: لاحقًا ص 71 و 222، الملاحظة 199؛ قارن مع: ‹أبو الكلام آزاد: شخصية ذي القرنين المذكور في القرآن. مجلة ثقافة الهند، 1950›.

7 Structure géologique de l'Arabie, Paris & Liège, 1936, 64 p., II pl.; comp. B. MORTIZ, Arabien: Studien zur physikalischen und historischen des Landes, Hanovre 1923; L. DUBERTET et J. WEULERESSE, Syrie, Liban et Proche-Orient. Première Partie: La péninsule ararbique, Beyrouth, Impr. Catholique, 1940

8] تقع بعض الحواضر الرئيسة في اليمن، ومن بينها العاصمة صنعاء، على ارتفاع يتراوح بين (2000 و2500) متــر فوق سطح البحر. ولا يستطيع المسافرون الامتناع عن المقارنة بين اليمن ولبنان، لشدّة التشابه الجغرافي بينهما.

9. NALLINO, Raccolla, III, p. 8.

10] انظر مع ذلك ‹ياقوت الحموي. 633/3 وما يليها› حيث تظهر اللغة إضافةً إلى المسكن: إنّ كلّ من سكن جزيرة العرب ونطق بلسان أهلها فهم العرب، سمّوا عربًا باسم بلدهم العربات . .».

11] انظر جان روبير كوبر › JEAN ROBERT KUPPER, Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari, Thèse Liège, 1956›، حيث يشير الكاتب إلى وجود قبائل مستوطنة، عمُّورية أو غيرها (الخانيون والبنياميون والسوتيين والخبيرو) الذين كانوا في الألف الثالث يتغلغلون تدريجيًا في قلب الحواضر في مابين النهرين. وهكذا، ينتصر على الأرجح رأي دوسّو ‹DUSSAUD, Pénétration, 198› المستند إلى الملاحظة أ بارّو في › A. Parrot, Archéologie Mésopotamienne, II, 1953› حول تجمّع في عصر عُبَيد مصدره جنوبي شرقي) والقائل إنّ قبائلِ عربيةِ مستوطنة كانت تحتلّ مصبّات الفراتَ ودجلة منذ بداية الألف الرابع، وكانت تشارك شيئا فشيئًا في حضارة مابين النهرين.

12] انظر › Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der entwicklungsgeschichte des Semitismus, Berne 1875; cf.›. انظر أيضًا صفحة 293: «الساميون جميعهم، وفق قناعتي، هم رواسب عرب».

13 Della sede primitive dei popoli Semitici, in ARAL, ser. III, Memorie della Cl. Di Sc. Mor., Stor. E Filol., vol. III/1878-9, pp. 566-615.

14] وتبعه في ذلك H. LAMMENS, *Berceau*, 138 sqq.

15 Comp. A. UNGNAD, Das Wesen des Ursemitischen, Leipzig 1925, p. 21 sq.

16] منذ النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد، يرد اسم العرب وجزيرة العرب في حوليات الفاتحين الآشوريين. وتوجد النصوص الرئيسة في ‹ANET, pp. 283-6 et 297-301 (trad. L. Oppenheim)›، مجموعة في ‹TRUDE WEISS ROSMARIN, Aribi und Arabien in den Babylonisch-Assyrischen Quellen, in JSOR, 16/1923, 1-37›.

17 Cf. M. MEYERHOF, Joannes Grammaticos (Philoponos) von Alexandrien und die arabische Medizin, in Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo, 2/1931, p. 5 sq.

18 III, 89 sq./ 124 sq.; trad. Angl. III, 113

19 RHR 38/1898, 33.

20 DUSSAUD, Pénétration, 24 sqq.; NALLINO, *Raccolta* III, 3.

21 Arabisch-Semitisch-Orientalisch, op. cit., 32.

22 Cf. LAGRANGE, ap. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1948, p. IV (Introduction).

23 Cf. GUILLAUME, *Prophecy and Divination*, 65 sqq. autre réf. Ap. HALDAR, Association, 161.

24 R. SMITH, Religion of the Semites, 113.

25 La religion des Hébreux nomades, Bruxelles 1937, 369 p.

26 Uppsala 1945.

27] انظر الخاتمة.

28 Essai sur l'histoire de l'Islamisme, trad. du hollandais par V. Chauvin, Leyde-paris 1879, p. 14.

29 Cf. D. NIELSEN, in Handbush der altarabischen ALterumskunde, I, 235.

30 DOZY, op. cit., 15.

31 W. R. SMITH, *op. cit.*, 16.

32 Cf. GUILLAUME, *op. cit.*, 68 : «ترحالهم المستمر . . لم يترك مكانًا لخرافة أو لطقس».

33 Sur le culte payen de la Kâabah antérieurement à l'Islamisme, in Lettres Assyriologiques, 1[ère] sér., t. II, Paris 1872, 232 sqq.; ef déjà KREHL, Religion der vorislamischen Araber, 58 sqq.

34 Reste (1[ère] éd.), 159 (supprimé dans la 2[e] éd.)

35 Himmels- und Weltenbild, op. cit., 3 sqq.

36] على سبيل المثال، يشرح طقس الحجّ المكّي بطقس العام الجديد البابلي (صفحة 55 وما يليها).

37 Der Dreieinige Gott, I, 16 sq.

38] ‹ياقوت الحموي 123/1›.

39] انظر المقاربات مع الميثولوجيا اليونانية، في ‹LENORAMANT, op. cit., 235›.

40] حول هذا الثنائي الإلهي، تحوّلات البعل والبعلة، انظر كتابنا ‹*Le panthéon de l'Arabie Centrale, ch. II, s.n.*›.

41] ‹الأزرقي. ص 97›.

42] ‹تاريخ المستبصر. م س ذ، 1/ 150›.

43] حول «العالم الأسطوري العربي»، يمكن أن نرى المؤلّف الذي صدر مؤخرًا ‹J. CHELHOD, Les structures du sacré chez les Arabes (Islam d'Hier et d'Aujourd'hui, XIII), Paris 1964, pp. 125-146›، حيث يجري الخلط بين البقايا الخرافية والعناصر الأسطورية.

44] ‹الجاحظ، كتاب التربيع والتدوير، النص العربي مع مقدّمة ومعجم وجدول التواتر وفهرس ‹Ch. Pellat, Institut Français de Damas, 1955, pp. XIV-XV› (حول كتاب الحيوان للجاحظ الذي يجمع كلَّ هذه التأثيرات).

1/1] الكهانة السامية: الموضوع والمناهج (41-52)

1] الذي يدعوه الآشوريون–البابليون <مودو>، بمعنى «فم» ‹cf. HALDAR, Associations, 4›.
في رسائل تلّ العمارنة، يدعى الكاهن والكاهنة «فم» الألوهية أو «مطابقًا» لها ‹ J. A. KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln.., Leipzig 1915, I Nos. 255, 256, 314-316; HALDAR, op. cit., 79, infra, p. 108 et n. 100›.

2] يدعى أحيانًا شاعيلو «السائل» ‹cf. HALDAR, op. cit., 13 sqq.›.

3] انظر لاحقًا، ص

4 Cf. GÜTERBOCK, in ZA 42/1934, p. 64; comp. P. 63.

5 HOPF, Thierorakel, 245.

6 Cf. JEAN PLAQUEVENT, Le Mystère animal, Paris 1939, pp. 247-301; E. FUHRMANN, Das Tier in der Religion, Munich 1922; F. S. BODENHEIMER, Animal and man in Bible lands, Leyde 1960; W. PANGRITZ, Das Tier in der Bibel, Munich-Bâle 1963.

7] ‹E. PERRIER, La Philosophie zoologique avant Darwin, Paris 1884, p. 1›. حول دور الحيوانات في الفأل في فنّ الشرق القديم، انظر ‹ F. S. BODENHEIMER, op. Cit., passim et notamment p. 92 sqq.›.

8 Cf. F. CUMONT, Études syriennes, Paris 1917, p. 251 sqq.

9] حول أسطورة أدونيس، انظر ‹ LUCIEN DE SAMOSATE, La déesse syrienne, trad. M. Meunier, Paris 1947, p. 39 sqq.›؛ حول لون النهر، المصدر نفسه، ص 48-9.

10 Cf. G. DOSSIN, Un cas d'ordalie par le dieu Fleuve d'après une lettre de Mari, in symbolae ad jura Orientis antiqui pertinentes Paul Koschaker dedicatae, Leyde 1939, pp. 112-118; DHORME, La religion des Hébreux nomades, pp. 192-196.

11] (الملوك الثاني، 18: 23 وما يليها).

12] انظر ‹ابن هشام، ص 17› و‹الطبري، 903/1–4 (أسطورة تبّع)›؛ ‹ L. Massignon, La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâțima, paris 1943 et 1955, 35p. +2pl.›، المصدر نفسه في ‹ Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sience Religieuses, 1943, pp. 5-25›؛ قارن مع: نار التحكيم الإلهي لأبركوه في قطاع اصطخر، ذكره ياقوت 86/1.

13] انظر: واتن ديفس (T. WATTON DAVIES, Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours including an Examination of Bibical references and of Biblical Terms, Londres 1899, p. 74)؛ (انظر لاحقًا، صفحة 30، الملاحظة 42).

14] انظر: لاحقًا، ص (139).

15] حول الرؤية الانتشائية للأفكل (<أفكلّو> باللغة الأكادية) انظر صفحة (130–1).

16] انظر لاحقًا، ص (412–3).

17] انظر لاحقًا، ص (219–220).

18] قارن على سبيل المثال بين القيافة والفراسة، انظر لاحقًا، ص (370–1).

19] انظر لاحقًا، ص (219–220).

20] انظر لاحقًا، ص (243–4).

21] لكن في الجزء الثاني، بصدد الجفر والأنواء والفأل، سوف نتعرّض بإيجاز إلى ثلاثة مظاهر للكهانة التنجيمية، المرتبطة بصلاتٍ وثيقة مع المادة التي نعالجها.

[22 «الجريطي، غاية الحكيم»، نشره H. Ritter, Leipzig 1933, pp. 171 sqq.; 201».

23 Cf. Notamment TORREBLANCA, De Daemonologia sive Magia naturali, daemonica, licita et illicita..., Moguntiae 1623; cf. Livres I et II.

24 W. ROBERTSON SMITH, in the Journal of philology, 14/1885, p. 121.

25 DOUTTÉ, Magie et Religion, 352.Ibid., 450.

26 Ibid., 450.

27 Ibid., 600.

[28 حول السحر على نحو عام، انظر › JAMES GEORGE FRAZER, The golden bough, a study in magic and religion, Londres[3], 1907-1915 ; id., Le rameau d'or, trad. (d'une éd. abrégée) de Lady Frazer, Paris 1923 ; HUBERT et MAUSS, Théorie générale de la magie, in l'année Sociologique, 7/1902-3, pp. 1-145›. حول تطوّر السحر الكهاني والعلاقات بين السحر والكهانة، انظر › J. MAXWELL, La Divination, Paris 1927, pp. 102-107 et 265-270 ; id. La Magie, Paris 1922›.

[29 ما يتعلق باتساع هذا الانتاج، انظر فهارس › G, BEZOLD au Catalogie of the Cuneiform Tablets in the Koyunjik Collection of the British Museum, V/1899, p. XXII sqq.›؛ ونجد تعدادًا للمؤلّفين والباحثين الرئيسين في هذا المجال في › G, BEZOLD au Catalogie of the Cuneiform Tablets in the Koyunjik Collection of the British Museum, V/1899, p. XXII sqq.›، وثبت مراجع غني في › G. CONTENAU, La divination chez les Assyriens et les Babyloniens, Paris 1940›. انظر أخيرًا › les Actes de la XIV[e] Recontre Assyriologique (Strasbourg, Juillet 1965›، والتي كان موضوعها الكهانة في بلاد مابين النهرين القديمة وفي المنطقة المجاورة لها، حيث نجد ثبت مراجع أنجزه (J. Nougayrol)، إضافة إلى الإيضاحات التي قدّمها الباحثون حول الدراسات القائمة.

[30 انظر ‹B. MEISSNER, Babylonien und Assyrien, II (Heidelberg, 1925), 244›. لكن أقدم النصوص المعروفة، في › A. GOETEZ, Old Babylonian Omen Texts, in Yale Oriental Series, Babylonian texts, X, New Haven 1947 (cf. c.-r. Nougayrol, in JAOS 70/1950, (110-113› لا تعود على ما يبدو إلاّ إلى بداية الألف الثانية.

31 Cf. A. L. OPPENHIEM, The interpretation of dreams in the ancient Near East. With a translation of a Assyrian Dream-Book, in Transactions of the American Philosophical Society, N. S., 46, 3, Philadelphie 1956, pp. 179-373.

32 Cf. en particulier J. NOUGAYROLE, dans RA 1941 et suiv. Et dans annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, 1944-45, o. 5 sqq.; CRAI 1955, p. 509 sqq; M. RUTTEN, in RA 35/1938, pp. 36-70; comp. E. LAROCHE, Éléments d'haruspicine hittite, in RHA 54/1952, pp. 19-48.

33 Cf. Fr. NÖTSCHER, Die Omen-Serie šumma âlu ina mêtê šakin (CT 28-40), in Orientalia, Serie Prior, 31/1928, 78 p. ; 39-42/1929, 247 p.; 51-54/1930, 243 p. ; L. OPPENHEIM, Zur Keilschriftlichen Omenliteralur, ib. N. S. 5/1936- 199-228; R. LABAT, Commentaires assyro-babyloniens sur les présages, Bordeaux 1933. حـــول الفراســـة وعلم الاختلاج والتنبؤات والتنجيم، انظر أدناه، الهوامش **46**، **135**، **143-149**، **181-182**، و **205**.

34 Cf. L. DENNEFELD, Babylonische Geburtsomina, Leipzig 1914 (Assyriologische Bibliothhek, XXII); B. MEISSNER, Über Genethialogie bei den Babyloniern, in Klio 19/1925, pp. 432-34.

35 R. LABAT, Hémérologies et ménologies d'Assur, Thèse compl. Paris 1939; Un Calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois, Pairs 1965; Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Thèse principale, Paris 1939, pp. 300-322 ; Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux, I (transcription et traduction)- II (pl.), Paris-Leyde 1951 (Coll. De Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, VII).

36 نجد عرضًا تركيبيًا حديثًا للغاية حول الكهانة الآشورية البابلية عند أوبنهايم (A. L. OPPENHEIM, Ancient Mesopotamia. Portrait of Dead Civilisation, Chicago, University Press, 1964, pp. 206-227).

37 Mantique, 3.

38 A. DUPONT-SOMMER, Les Araméens, Paris 1949 (L'Orient Ancien Illustré, 2), p.117.

39 I, 1, p. 19.

40 Op. cit., p. 13 sqq.

41 Ibid., 79 sqq.; F. ROSENTHAL, Die aramaistische Forschung seit Th. NÖLDEKE's Veröffentlichungen, Leyde 1939, 1964 (photom. Nachruck), oú trouvera une ample bibliographie (pp. 289-301); bibliographie plus réente ap. J. KOOPMANS, Aramäische Chrestomathie, I, Leyde 1962, pp. 2-5, 221-255 et un tête de chaque numéro de la chrestomatie.

42 غير أنّ (حنش/ <נחש>) ‹cf. GES.-BUHL, 498› الذي ذكر في السبعونية (οἰωνίζομαι) (انظر سفر العدد 23: 3))، «التنبؤ باستخدام طيران العصافير والأصوات التي تطلقها» قد أشار على نحوٍ بدائيٍّ إلى الفالات المستقاة من حركات الأفاعي (BAUDISSIN, Studien zur semitischen religionsgeschichte, Leipzig 1878, I, 157 sqq) (انظر لاحقًا، صفحة 518 وما يليها) قبل أن يصبح مصطلحًا عموميًا يشير إلى الكهانة، ثمّ إلى السحر. يرى هلدار ‹Association, 104 sqq.› (في سفر إشعيا 21: 6 وما يليها) مشهد كهانةٍ عبر حركات الحيوانات (الخيول والحمير والجمال). أقلّ ما يقال عن هذا التفسير إنّه متكلّف.

43 ‹De Divinatione, I, 40›. انظر الفصل المخصص للتنبّؤات (لاحقًا، ص 431-2)، حيث يؤكّد العديد من المعطيات المعزوّة للفرس هذا الرأي.

44 كتاب العرافة، 5.

45 تأخذ عبارة يقضون على 'يصدرون حكمًا على'، هنا معنى نمائيًا.

46 يزجرون 'يمارسون الزجر' لا يؤخذ هذا اللفظ هنا بمعناه التقني (دفع الطيور إلى الطيران وإطلاق الأصوات) (انظر لاحقًا، ص 438-9).

47 يتفرسون. لهذه الكلمة معنى أوسع من كلمة القيافة (انظر لاحقًا، ص 438-9).

48 الفأل بالأسماء (انظر لاحقًا، ص 452-3).

49 العيافة، انظر لاحقًا، ص 434-5).

50 الكهانة بواسطة الأحجار (؟) (قارن لاحقًا، ص 195).

51 نوعٌ من مراقبة الرياح، يدعوها اليونانيون (φυλλομαντεία) ‹BOUCHÉ-LECLERCQ I, 205›.

52 عند اليونانيين، يدعى هذا الصنف من التنبؤات (ἐνόδιον) وهو جزءٌ من ال (οἰωνιστική) ‹ cf. FURLANI, RRAL, Cl. Sc. Mor., Dtor. e Filol., 28/1919, 355›.

53 الفراسة؛ انظر لاحقًا، ص 378-9.

54 علم الاختلاج؛ انظر لاحقًا، ص 379-80.

55 علم الأكتاف؛ انظر لاحقًا، ص 395-6.

56 أنواعٌ من التكهّن بوساطة القرعة، تدعى عند اليونانيين (χυβομαντεα) و(ἀστομαντεία) (انظر لاحقًا، ص 179).

57 تقنية يسميها العرب: قيافة الأثر، (انظر لاحقًا، ص 373-4).

58 الهسميرج، قارن: الجاحظ ‹التربيع والتدوير. الفهرس، الكلمة).

59] ورد في النص الفأل والقرعة، وعبّرنا عنهما بكلمة واحدة، ما دام للفأل هنا المعنى ذاته الذي للقرعة (انظر لاحقًا ص 214-5).

60] تعني المساهمة هنا ألعاب الحظ، وخاصة التي تتم بمساعدة السهام.

61] علم المراقبة الطبية وليس كوسيلة خاصة للاستخارة.

62] والمعاينة لمياههم: الضمير في لمياههم يعود على الفاعل البعيد في الجملة، أي على الفرس، والمقصود: فن الريافة عن العرب (انظر لاحقًا، ص 403-4).

63] كافة طرائق الكهانة الاستدلالية، إجمالاً.

64] انظر لاحقًا الفصل الرابع من الجزء الثاني، حيث نترجم عددًا كبيرًا من تلك الاستشهادات.

65] حول مراقبة الرياح، انظر ‹BOUCHÈ-LECLERCQ, I, 202›.

66] صاحب الشرق (الجيش المتمركز في الشرق).

67] كتاب الأوهام. الوهم، بحسب الجناعي، مخطوطة ستراسبورغ (4212) الأوراق (104–108) هو الاسم المعطى للكهانة الهندية.

68] هو الاسم المعطى في الإسلام إلى أدبٍ من التنبؤات ذي طابعٍ تنبّؤي (انظر لاحقًا، ص 219–220).

69] يتبع القرآن (36، 39) علمٌ أصله صيني، عزّزه البراهمانيون الهنديون؛ انتقل من الهند إلى جزيرة العرب في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي؛ ونجده مذكورًا عند الفرغاني، في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ‹cf. GILDEMEISTER, Scriptorum Arabum de rebus Indicis loci et opuscula inedita, Bonn 1838, p. XIV›.

70] هو ال(νεκρομαντεία) اليوناني ‹BOUCHÈ-LECLERCQ, Index s. v.› الذي يبدو أنّه كان تخصصات المعونين العبري (W. R. SMITH, in The Journal of Philology, 14/1885, 115)، والذي يعرف عند العرب باسم علم نزل الغيث ‹حاجي خليفة. كشف الظنون، 1/ 34›.

71] نقرأ تطاير الشرر بدلاً من نظائر الشرر، «النظرات العدائية»، المفاجئ في هذا السياق. إنّ إدخال إشارة ذات طبيعة معنوية وسط إشارات جميعها ذات طابع فيزيائي هو بالفعل غريبٌ على الأقل. من أجل التنبّؤات المستقاة من مراقبة النار، انظر لاحقًا، ص 476-7.

72] انظر لاحقًا، الفأل والطيرة، ص 450-1.

73 OSMAN-BEY (= Major Vladimir Andrejovich), Les Imams et les Derviches. Pratiques, Superstitions et Mours des Turcs, Paris 1881; Jean NICOLAIDES, Les Livres de Divination, traduits sur un ms. Turc inédit, Paris 1889 (Coll. Internationale de la Tradition, 2).

74] انظر ‹A CERTEUX, in Revue des Traditions Populaires, 2/1887, p. 182 sq›. وإليكم مثالٌ عن تلك التخمينات، مأخوذة من سكين نامه (Sekin-Nameh): «ذاك الذي سيجرح قذاله عليه أن يتوقّع أن يسبغ عليه السلطان لقب شريف؛ وإذا أصيب في رأسه، أن يغمر بالخيرات والتكريمات؛ . . وإذا أصيب في يده اليسرى، سوف يتلقى بين يديه ما يرغب فيه» (ص 182). في قيافة نامه (Quiafet-Nameh)، التي جمعها إبراهيم حقي شعرًا، نقرأ على سبيل المثال: «إذا أصيب جنديّ في قمّة رأسه، فهذا يعني أنّه سيتلقّى خبرًا سارًا» (ص 183).

75] انظر ‹È. MAUCHAMP, La Sorcellerie au Maroc, Paris s. d.›. إحدى الخصائص المميّزة لهذه الكهانة المغربية تتعلّق بالتنبؤات المستقاة من دم الأضحية المقدّمة بمناسبة العيد الكبير إذ يجمع دم الخروف المذبوح في طبق وترمى فيه سبع حبّاتٍ من الشعير وفحم وملح. ثمّ تسرد العبارة التالية:

«أيها التنبّؤ، أيّها الفأل، أحضر لي خبر كلّ حسنٍ وقل لي ما سيجري في العام». يترك الدم ليتخثّر، فإذا شكّل انخفاضات على سطحه أو ثقوبًا دائرية، فهي إشارةٌ على الوفرة؛ فهي ترمز إلى الأهراء. وإذا كانت تلك الانخفاضات متطاولة، فهذا يتنبأ بالموت؛ وبالفعل، فإنّ شكلها هو شكل القبر. وإذا طفا المصل على شكل حبيبات منفصلة، فهي إشارةٌ إلى المطر. وإذا وجدوا فيه شيئًا من صوف الخروف، فهي إشارة على الوفرة في القطيع؛ وإذا وقعت فيه قشّةٌ من التبن، فهي وفرةٌ في المحاصيل. إذا نهض الخروف أثناء ذبحه وركض، فهو إعلانٌ عن سعادة غامرة في أثناء العام ودلالةٌ حسنة للشخص الذي يرتمي عليه الخروف (ص 147-8).

76] انظر لاحقًا، ص 196-7.

77 BOUCHÈ-LECLERCQ I, 7 sq.
78 De Divinatione, I, 34 (éd. Pease, p. 150).
79 La Divination, op. cit., p. 11 sq.
80 DOUTTÈ, Magie et religion, 383.
81 BOUCHÈ-LECLERCQ I, 107 Sqq.
82 HALDAR, Associations, 8.

2/1] طبيعة الكهانة العربية (53-82)

1] ‹1/34-35›. حول تصنيف العلوم عند المؤلّفين العرب، انظر › L. GARDET et M.-M. ANAWATI, Introduction à la théologie musulmane Paris 1948 (Coll-Études de Philosophie Médiévale, 37), p. 100 spp.›؛ ‹A.-M. GOICHON, Philosophie et histoire des sciences, in Cahiers de Tunisie 3/1955, 17-40›.

2] في تصنيفه للعلوم (انظر رسالة في أقسام العلوم العقلية، في تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، منشورات القاهرة 1326/1908، ص 110)، كان ابن سينا أوّل من صنّف الفراسة ضمن العلوم وجعل منها أحد أقسام العلم الطبيعي › A.-M. GOICHON, in Livre des Directives et Remarques (= Išârât), Paris-Beyrouth 1951, p. 525, n. 1›.

3] يعالج كرّاس لابن سينا النيرنجيّات (Ms. Paris; GAL SI, 828) التي تترجمها الآنسة غواشون ب «(عمليات) السحر الأبيض» في ‹Directives et Remarques, op. cit., p. 17, n. 2.› (مقابل السحر "السحر الأسود"). انظر الزبيدي: تاج العروس، 107/2، السطر 10 وما يليه: أخذ كالسحر وليس به أي ليس بحقيقته ولا كالسحر إنما هو نيزك تشبيه وتلبيس. من الفارسية نيرنك، «الإخفاء، لعب الخفة»، ‹ZENKER, Dict. Turc-Arabe-Persan, 924›.

4] انظر: (φυλακτήρια)، «الطلاسم، التمائم».

5] حول هذا العمل، انظر لاحقًا، ص 233.

6] مناسبة الأرواح البشرية مع الأرواح المجردة.

7] العلم الطبيعي (حاجي خليفة. 135/1).

8] ‹الحيوان. 63/6›.

9] ‹العرافة. ص 14-15›.

10] ‹347/3-8›.

11] انظر ص 349، حيث يستشهد المسعودي بالقرآن (الجن 8؛ الأنعام 121؛ الأنعام 112؛ سبأ 31).

12] ‹المسعودي. 354/3›.

13] 1^3، 1157-8.

14] حول هذه الأسطورة، انظر لاحقًا الملاحظة 47.

15] 1/181-85/ 206-11.

16] الإدراك الغيبي (انظر 1/209/241). إنّ عنوان المقدّمة السادسة، حيث يتجاور الكهانة والتنبّؤ، لهو ذو دلالة كبيرة: في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة (1/165/184). وبحرية بالغة، ترجم ديكوردمانش (J.A. DECOURDEMANCHE) بعض فقرات هذه المقدّمة في ‹Revue des Traditions Populaires 21/1906, pp. 65-73›.

17] سنح، بالمعنى التقني، تعني «العبور من اليمين إلى اليسار».

18] ‹1/191-2/ 218-9›.

19] ‹1/206/236›. يعبّر عن هيئة الكاهن المتأمل الذي يثبت الشيء (رمل، مرآة، إلخ) حتى تجاوزه في العامية الشرقية بفعل بحّر (انظر ‹DENIZEAU, Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine, Paris 1960 p. 18›.

20] انظر ‹ابن خلدون. شفاء السائل لتهذيب المسائل. مراجعة: محمد بن طويط الطنجي، إسطمبول 1958 (Ankara Unversitesi Ilâhiyat Fakültesi Yaynlari, 22, p. 25 sq›.

21] دعاه ابن خلدون (مصدر سبق ذكره، ص 30)، بالعلم الإلهامي. إنّها لطيفة ربّانية تتمثّل في رفع الحجاب عن القلب. يمكن تحقيق الكشف باستخدام تقنيات، مثل تنقية الروح و«ترقيق [حجاب] القلب بالصوم والسهر، لكن من دون الاستقامة» التي هي الشرط اللازم ل «المعرفة بالإلهام». هذا النوع من الكشف خاصّ بأولئك الذين يمارسون السيمياء (انظر ‹حاجي خليفة. 3/464 وما يليها؛ ابن خلدون، 3/137-161/188-200›)؛ لم يترجم ساسي (Sacy) ص 147-191 من النصّ؛ لكن انظر الترجمة الإنكليزية التي قام بها روزنتال ‹Rosenthal, III, 182-227›، «وذلك لتمكّنهم من استنزال حجاب الحواس، باستنزال روحانيات الأفلاك وبالفعل بواسطتها». لكن الحقيقة لا تبدو لروحهم كما هي في الواقع، بل كما يتخيّلونها ‹شفاء السائل. ص 40-41›. هذا الشكل من الكشف التقني (بالمعارضة مع الكشف بالوحي الإلهامي) انتقل إلى الصوفية مع طبقة من غلاة الصوفيين. وهو يظهر أحيانًا كشكلٍ متحدّر من فنّ الطلاسم الذي يتعلّق بالخصائص الخفية لأحرف الأبجدية، وأحيانًا أخرى كبحثٍ عن التواصل بين الأرواح والكواكب (انظر ‹ابن خلدون. 1/137-8، 188-9›).

22] ‹2/176-201/205-237›. حول هذا الأدب، انظر لاحقًا، ص 219-220.

23] انظر لاحقًا، ص 196-7. يدعى الممارس بالمنجّم.

24] الطرق بالحصى والحبوب. يدعى الممارس بالحاسب.

25] النظر في المرايا والمياه. يدعى الممارس بضارب المندل؛ (المندل هو الحلقة السحرية التي يرسمها الكاهن أو الساحر ويقف داخلها في أثناء عمله).

26] ‹2/177/ 205›: وإن البشر محجوبون عن الغيب إلاّ من اطلعه الله عليه من عنده في نوم أو بولاية.

27] بهذه الأشكال الثلاثة من تدخّل الروح الإلهامية، من المناسب مقارنة الأشكال الثلاثة التي يقترحها القديس أوغسطين (St. Augustin) والتي يمكن إيجازها كما يلي ‹Secundum oculos corporis, secundum spiritum (i.e. imaginationem), secundum intuitum mentis (Contra Adimantum, c. 28, n. 2, PL 42, 171 sq.)›، وعلى نحوٍ أكثر وضوحًا في ‹De Gen. Ad. Lit. , l. XII›.

28 GOICHON, Directives et Remarques, op. cit., 44. sq.

[29 ‹Ibid., 17›. في بليوغرافيا ابن سينا، نجد أربعة أعمال عن السحر، ويقترح عنوان أحدها [الفيض الإلهي] أنّ السحر يدخل في نظامه للعالم، مثله في ذلك مثل الوقائع الأخرى، أي بصفته جزءاً من الفيض الإلهي الذي يجري في الخلق». انظر المصدر نفسه، عناوين ومراجع. لكن لنلاحظ أنّه في الكتيّب المعنون: الرد على المنجّم، المنسوب لابن سينا والذي حلّله ميهرين ‹ A.F. MEHREN, in Le Muséon 3/1884, 383 sqq.›، يقول المؤلف باختصار: هناك نوعان من العلم لا يستطيع العالم الذي يحترم نفسه أن يشرع في دحضهما. أولاً: الأفكار المسبقة؛ فجلاؤه يضعها في منجى من أيّ سجال. وثانيًا: السحر وعلم الأكتاف والنظر في قلوب الحيوانات وأكبادها، الخ؛ فهي لا تستحق اهتمام العالم. والأمر مماثل للتنجيم (ص 385-6) .

[30 ‹ GOICHON, La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sînâ, Thèses Paris 1937, p. 334›. حول النبوءة وفق ابن سينا، انظر ‹المصدر نفسه، ص 314-33›؛ ‹ابن سينا، الشفاء، طهران 1886/1303، المجلد الثاني، ص 646-7›؛ ‹نجاة، منشورات القاهرة، 1913/1331، ص 498-9››؛ ‹إثبات النبوّة في تسع رسائل، مصدر سبق ذكره، الرسالة السادسة. حول تصوّر النبوءة عند ابن سينا، مثلما عرفها المدرسيّون عبر الترجمات اللاتينية، انظر برونو ديكر ‹ Bruno DECKER, Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin, Dissertation Breslau 1940, pp. 15-24›، حيث نجد المقاطع الرئيسة عن هذه المسألة.

[31 إنّه «ذاك الذي يوجّه تفكيره نحو قداسة كلّ قوّة إلهية في انتظار مستمر لانبلاج نور الحقيقة في داخلـــه». وهـــو يأتي بعد الزاهـــد والعابد، ويتميّز عنهما بـ«المعرفة الباطنية»، التي يتوصّل إليها ‹ GOICHON, Directives et Remarques, op. cit., p. 485›.

32 Ibid., p. 506.
33 Ibid., p. 507.
34 Ibid., p. 509.
35 Ibid., p. 513.
36 Ibid., p. 514.
37 Ibid., p. 517-18.

[38 باعتداد أنّ المعجزة هي من فعل الروح النقية والمقدّسة وأنّ الأعجوبة هي من فعل الروح المنحرفة التي تستخدم القدرة التي تمتلكها لفعل الشر ‹Ibid. 522›.

39 Ibid., p. 519 sq.
40 Ibid., p. 524-5.

[41 ‹ Psychologie d'Ibn Sînâ, éd. Ján Bakoš, Prague 1956, I, 189-197 (= šifâ', Physique, fann VI, maqâ 4, cf. 4›؛ انظر ‹ L. GARDET, Quelques aspects de la pensée avicennienne, in revue Thomiste 45/1939, p. 714›. إنّ هذه الشروط الثلاثة تجعل النبوءة ترتدي ثلاثة أشكال لدى ابن سينا: النبوءة بصفتها نتاجًا للذهن وللحسّ الداخلي (virtus cogitans ou cogitativa)، والنبوءة الناتجة عن الخيال وعن الحسّ الخارجي (virtus imaginativa ou formalis)، والنبوءة العاملة التي يتظاهر من خلالها فعل الروح على الأجسام الغريبة عن جسمها وعلى المادة، انظر ‹B. DECKER, op. cit., p. 16 sqq.›. نجد عرضًا موجزًا لفكر ابن سينا حول النبوءة وتبصّر الغيب عند ‹الشهرستاني. ملل›، منشورات كورتون ‹ Cureton, p. 390 sqq. (Métaphysique) et p. 425 sqq. (Physique)›؛ الترجمة الألمانية ‹ Haarbrücker II/1851, pp. 317 sq. et 327-332›.

42 Éd. M. Bouyges, in Bibliotheca Arabica Scholasticorum, t. II, Beyrouth 1927, pp. 255-267. Cf. L. GAUTHIER, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Thèse Paris 1909, pp. 138-41.

43] انظر ص 287، حيث يقرّ الغزالي بإمكانية أن لا يحترق نبيّ رمي في النار، إمّا بسبب تغيّرٍ في طبيعة النار أو في طبيعة النبي، وإمّا بسبب تدخّلٍ إلهي.

44] انظر ص 260-261؛ قارن مع الصفحات 252، 289، إلخ.

45] نشر ج ت موكل (J.T. MUCKLE) القسم المعنون (Métaphysique) من هذه الترجمة اللاتينية والتي قام بها غونديسلفي (Dom. Gundisalvi) (فينيسيا 1506) من دون أيّ حسٍّ نقدي، بعنوان ‹Al gazel's Metaphysics, a medieval translation, Toronto (Canada) 1933›. ونشر النصّ العربيّ في القاهرة في عام [1331/1912]. في هذا العمل، الذي ألّفه الغزالي في عام [488 هـ/ 1095 م]، يعرض الأنظمة الفلسفية، وعلى نحو خاص نظام ابن سينا الذي ينتقده بالعمق، في العام نفسه، في كتابه ‹التهافت›.

46 Ed. MUCKLE, p. 191, cité par ap. DECKER, op. cit., p. 25 n. 21 (=Metaphysica, II 5, 7).

47] لقد اقتطع منه المدرسيّون جميع الآراء المعروضة في كتابه وجعلوا منه تلميذاً لابن سينا (انظر المرجع الذي ذكره ديكر ‹DECKER, op. cit., p. 26›). في هذا الفصل، لم يكن للاقتطاع نتائج خطيرة، لأنّه «يتفق في النظرية عن النبوة مع الفلاسفة، والذين يحاربهم خلافًا لذلك» ‹M. HORTEN, Teste zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam. Die Lehre der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, vom Propheten und Averroes, Bonn 1913 (coll. Klaine Texte, 119), p. 12 Avicenna und›. لكن انظر مع ذلك اعتراض ‹التهافت. ص 58› الذي يعزو إلى الله كل تجل.

48] ‹تهافت التهافت›، منشورات ‹M. Bouyges, in Bibliotheca Arabica Scholasticorum, t. III, Beyrouth 1930, p. 497, l. 21 ; 500, ii. 12 sqq.›. ما يخص اعتراضات الغزالي على الأصل الطبيعي البحت للتجلّي في جميع أشكاله، فإنّ ابن رشد يعلن أنّها غير متوافقة مع هدف الفلسفة، وهي بالتالي غريبة عن الجدال؛ فالفلسفة، كما يقول، تتفحّص كل ما يكوّن الدين؛ وإذا فهمته، فلن تكون المعرفة إلاّ أكثر كمالاً، وإذا لم تفهمه، فسوف تعترف بعجز العقل البشري عن فهم الأشياء التي وحده الدين يفهمها. والأمر كذلك بالنسبة للاعتراض المتّصل باللوح المحفوظ (المصدر نفسه، ص 503). يمكن العثور على عرضٍ لنظرية ابن رشد حول النبوءة عند ل غوتييه ‹L. GAUTHIER, op. cit., pp. 124-158›.

49] يجهد ل غوتييه، (م س ذ)، في البرهان على أنّ هذا التحوّل عند ابن رشد عن عقلانيته المتصلّبة ليس سوى تحوّلٍ ظاهريّ وديالكتيكي.

50] ‹تهافت التهافت. ص 532-3›: والصنائع التي تدعى تقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل إنما عندها آثار نزرة من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف شئت أن تسميها، أعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم.

51] بالنسبة لهذه المقالة لأرسطو، انظر الطبعة النقدية للنص اليوناني وللترجمة اللاتينية الآتية ‹H. J. DROSSART LULOFS, De somno et vigilia Liber adjectis verteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario, Leyde, Burgersdjk et Niermans, Templum Salomonis, 1943›؛ حرّر النصّ وترجمه إلى الفرنسية ر مونييه (R. MUGNIER)، ونشر في ‹ARISTOTE, Petits traités d'histoire naturelle, Paris, Belles Lettres, 1953, pp. 64-76› وج تريكو ‹J. Tricot, in ARISTOTE, Parva Naturalia…, trad nouvelle et notes, Paris,

Vrin, 1951 (Bibliothèque des Textes Philosophiques), pp. 76-93›. بالنسبة لتعليق ابن رشد، الذي كتبه في العام (566 هـ/ 1170 م) والذي عرف عبر المخطوطات العربية (ومن ضمنها مخطوطة اسطمبول-يني كامي، 1179، ومخطوطة باريس، 1009، المؤرّخة في 1402/805 بالأحرف العبرانية) والعبرية (مخطوطة باريس، 950؛ مكتبة جامعة أوكسفورد 48؛ الفاتيكان 39، إلخ) انظر الطبعة اللاتينية (محققة ومعلق عليها بنص مزدوج: الشائع والباريسي) بقلم أميليا ليديارد شيلدز (AEMILIA LEDYARD SHIELDS) بمساعدة بلومبرغ (H. BLUMBERG) في (Averrois Cordubensis compendia Librorum Aristotelis qui parva Naturalia vocantur, The Mediaevai Academy of Amercia, Cambridge, Massachusetts, 1949 (Corpus Commentatorioum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum, vol. VII, (pp. 75-125). نشير إلى أنّه يبدو أنّ ابن رشد لم يعرف (De insomniis) ولا (De Divinatione (per somnum) (انظر شتاينشنيدر (M. STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, p. 285)؛ بويج (BOUYGES, in MFO 7/1922, p. 19 sq.). إنّ كتب (Parva Naturalia) الأربعة التي علّق عليها هي: (De sensu et sensato) و(De memoria et reminiscentia) و(De sompno et vigilia) و(De causis logitudinis et brevilatis vite) (انظر (A. L. SHIELDS, op. cit., Table p. IX)). علاوةً على (De insomniis) و(De divinatione per somnum)، ينقص (De juventute et senectute) و(De respiratione) و(De vita et morte) (انظر تريكو ومونييه، المذكورين أعلاه). حول استخدام الكندي كتيّبات أرسطو الثلاثة المتعلقة بالأحلام، انظر أدناه، ص 345.

[52 انظر ‹recension vulgate, pp. 94-5›. قام دونكور (P. DONCOEUR) بالحدّ من مدى هذا النص في ‹ La religion et les maîtres de l'Averroïsme, in Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 5/1911, 502 sq., n. 4›؛ قارن مع غوتييه (م س ذ، ص 156 وما يليها).

53 recension vulgate, p. 115.

54 Cf. Berakôt, 55-57; IBN RUŠD, Compendium Libri Aristotelis De Sompno et Vigilia, éd. Shields, op. cit., p. 115: «Et ideo dicitur quod est una pars prophetie»; WENSINCK, Concordance, I, 343.

[55 انظر ‹DECKER, op. cit., 29›. في فصل المقال، الذي ذكره غوتييه (م س ذ، ص 138، الملاحظة 5)، نسمعه يقول إنّه، وفق الفلاسفة، فإنّ «علم الله الأبدي هو أساس التحذيرات [المتلقاة] في الحلم والوحي وأشكال أخرى من الإلهام».

[56 المعروف بعنوانه العبري <موريه نيبوكيم>؛ انظر الطبعة الأصلية العربية (بالحروف العبرانية) والترجمة الفرنسية التي قام بها مونك ‹S. MUNK, Le guide des Égarés›، ‹ Traité de Théologie et de Philosophie, par Moïse Ben Maimoun dit Maïmonide, I-III, Paris 1856-66›.

[57 ‹II, 1861, pp. 72-102 (texte) et 259-378 (trad.)›. نجد مقتطفات من الفصول [36 و37 و38] لدى ‹Gauthier, op. cit., 132-138›. يبدو كأنّ الكاتب يعد نظرية ابن ميمون حول النبوءة نسخةً بسيطة لنظرية الفلاسفة العرب. رغم التأثير الذي لا يمكن إنكاره لابن سينا في فكر ابن ميمون، فإنّ مقالته حول النبوءة تقدّم مميّزات خاصة تمايزه بوضوح عن التصور الرشدي انظر ‹ Z. DIESENDRUCK, Maimonide's Lehre von der Prophetie, in Jewish Studies in memory of Israel Abrahams New York 1927, p. 82 sqq.›؛ ‹ DECKER, Entwicklung, op. cit., 37 sq.›.

58 Ch. 35, trad., II, 281.

59 Ch. 32, trad., 261 sq.

60 Ch. 36, trad., 287.
61 Ib. 284.
62 Ib. 287.
63 Gen. Rabba, c. 17, 44.
64 Ch. 36, trad. 282 sqq.
65 Ch. 37. 37, trad., 290 sq.

[66 ‹Ibid., 291 sq.›. عن هذا الصنف الثالث الذي يتمايز بوضوح عن النبوءات الحقيقية، يقول ابن ميمون في مكان لاحق (الفصل 38 من النص المترجم، صفحة 299): إنّ الناس في الصنف الثالث «ليس لديهم مفاهيم عقلية، ولا علم، بل لديهم فقط أوهام وأفكار خاطئة. كما يمكن أن لا يكون ما يدركونه سوى أفكار (حقيقية) كانت لديهم (في الماضي) واحتفظت أوهامهم (الحالية) بآثارها إلى جانب كلّ ما في قدرتهم التخييلية، حيث أزالوا وأخفوا الكثير من أوهامهم، وبقيت آثار تلك الأفكار (القديمة) وحيدةً وبدت لهم شيئًا أتى من الخارج».

[67 ‹Ch. 38, trad., 295 sq.›. من الفصول السبعة عشر التي خصصها ابن ميمون للنبوءة، لم نأخذ سوى المقاطع التي تسمح باستنتاج استمرارية بين الكهانة والنبوءة، ضمن خطّ نظرية الحدس الصوفي المشتركة بين جميع الفلاسفة العرب ‹Gauthier, op. cit., 138›، الذين سبقوا ابن ميمون والذين عاصروه. نشير أيضًا إلى أنّ عمليات السبر تلك، المجراة على الكتابات التمثيلية للفلسفة العربية، لا هدف لها سوى تحديد التصورات عن الكهانة، التي يعطينا المسعودي وابن خلدون إجمالاً لها، ولا يمكن إذن أن تكون شاملة.

يوجد عددٌ لا بأس به من الاستنتاجات التي وصل إليها الفلاسفة العرب حول النبوءة في الكتابات المدرسية، وخاصةً عند ألبير الكبير ‹ ALBERT LE GRAND (Quaestio de prophetia, vigilia, liv. III Commentaires sur Isaïe et Jérémie, De somno et›، الذي هو شرح أرسطو لكتاب ‹De divinatione per somnium› ‹cf. DECKER, op. cit., 93-134›، de BONAVENTURE (Quaestiones de prophetia, De visione intellectuali et corporali et › divinatione› انظر ‹DECKER, op. cit., 134-64›، وتوماس الأكويني ‹ THOMAS D'AQUIN (Commentaires bibliques, De veritate, p. 12, et surtout Somme Théologique II, II, p. 171-178›؛ هذه الدراسة الصغيرة حول النبوءة وانكشاف السرّ وهبة تعلّم اللغات والهبة اللدنيّة في الخطاب وهبة المعجزات، قد نشرت وترجمت إلى اللغة الفرنسية مشفوعةً بملاحظات وملاحق بقلم سيناف وبونوا ‹P. Synave et P. Benoît, Paris, Desclée, 1947›؛ انظر ديكر ‹DECKER, op. cit., 165-208›. هذه العناصر تجمع عمومًا تحت مفهوم «النبوءة الطبيعية». وليس لنا أن نطيل التوقّف أمام هذه المسائل المتعلّقة بالتأثيرات، ولم يشر إلى مثل هذا الحدث إلاّ على سبيل البيان.

[68 حول الكهانة والنبوءة التوراتيين، انظر ويتون ديفيس ‹ T WITTON DAVIES, Magic, Divination and Demonology, p. 73 sq.; comp. p. 6›؛ برأي دوته ‹ DOUTTÉ, Magie et religion, 418›، «بين كاهنٍ ونبيّ، ليس هناك من فارق سوى الفارق الذي وجدناه بين السحر والدين؛ إنّه فارقٌ قانونيّ؛ النبيّ هو عرّافٌ ألهمه اللهُ، والعرّاف هو نبيّ ألهمه إبليس والجنّ والأرواح: أحدهما سيءٌ والآخر طيّب، لأنّ الدين هو أخلاقيٌّ أساسًا».

[69 ‹حاجي خليفة، 5/266-7›.

[70 قبل اعتناقه الإسلام، كان عمر بن الخطّاب يعد النبي كاهنًا أو شاعرًا: انظر ‹ابن الأثير، أسد الغابة، 4/74›. ويقال إنّ محمدًا نفسه، وقد أفزعته العلامات التي كانت تتظاهر فيه، قال لخديجة: «لا أكره شيئًا كما أكره الأوثان والكهان؛ لكنني أخشى أن أكون كاهنًا» ‹ابن سعد، 1، 1/129-130›.

71] (69/ 40-43)؛ قارن مع (81/ 19-25): . . ﴿وما صاحبكم بمجنون ولقد رآه بالأفق المبين وما هو على الغيب بضنين وما هو بقول شيطان رجيم﴾.

72] أم تأمرهم أحلامهم. الحلم سيء، أصله شيطاني، والرؤيا هي الحلم الحسن وهي تبليغ إلهيّ. حول مصطلحات الحلم، انظر أدناه، ص 269-270.

73] ما يدعوه القرآن في سورة الأنعام 112) بزخرف القول، والذي يهدف إلى الخديعة والإغواء (غرورًا). يتجاوز تور أندريه ‹TOR ANDRAE, Mahomet, 27-29›، الشكل البياني والعبارة، فيرغب في أن يضفي على محمد عادات الكهنة، وخصوصًا تحجيبه رأسه في أثناء الوحي. وهو يستند في ذلك إلى القرآن (المزمل 1) و(المدثر 1) حيث يعطي تعبيري المزمّل والمدّثر معنى «من هو مغلّف»، في حين أنّ السياق يتطلب معنى المتهاون، الخامل، النؤوم. حول استخدام «تلفّف» انظر ‹الطبري، 1890/1، السطر 10› (انظر ابن هشام، ص 184؛ › NÖLDEKE-SCHWALLY, Geschichte des Qorans I, 87› ، حول موضوع النبيّ المزيّف طليحة: وطليحة متلففٌ في كساءٍ له بفناء بيت له من شعر يتنبأ لهم.

74 J. FÜCK, 'Arabîya, trad. Fr., p. 129 sq.

75] ‹ الطبري،1 /1796›[4]: ويسبي قلوب من سمع منطقه.

76] بفضل سجعه، نجح مسيلمة الذي وصف بالكذّاب، في إغواء سجاح، «نبيّة» بني تميم، التي كانت تستعدّ بجنودها لغزو أرض اليمامة التي كان مسيلمة يحتلّها. وانتهى به الأمر إلى الزواج منها. بعد أن برهن لها على «نبوّته» بجمل كتبت على طريقة الكهّان حول مواضيع نجدها في القرآن. يمكن رؤية أمثلة على تنبّؤاته عند ‹ الطبري[4]: 1/ 1916 وما يليها›. وفق ‹ابن قتيبة: المعارف، ص 206› فإنّ مسيلمة كان صاحب نيرنجات وهو أول من أدخل البيضة في قرورة وأول من وصل جناح المقصوص من الطير فاتبعه على ذلك خلق.

كان يقلّد معجزات النبيّ (انظر ‹الطبري: م س ذ، ص 1935 وما يليها›. حول سجاح وتأثير مسيحيي تغلب عليها وزواجها بمسيلمة واعتناقها الإسلام بعد وفاته، انظر ‹الطبري: م س ذ، ص 1915؛ الأغاني. ص 165/18-6. وفق ‹المسعودي: ص 188/4› كانت سجاح «قبل أن تدّعي النبوّة كاهنةً تضع نفسها في مستوى سطيح وابن سلمة والمأمون الحارثي وعمر بن لحيّ وكثير غيرهم من الكهنة».

77] ذكره غولدتسير ‹Goldziher. Abhandlungen zur ar. Philologie, I, p. 77. n. 4›؛ انظر ما ذكره (البخاري، 308/1 (=59 خلق، 6))، وهو تنوّعٌ على ذلك التقليد، لا يزال يحمل اسم عائشة: سمعت رسول الله صلعم يقول الملائكة تنزل في العنان وهو السحاب فتذكر الأمر قضي في السماء فتسترق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه إلى الكهان فيكذبون معها مائة كذبة من عند أنفسهم. يظهر حديثٌ ذكره أنس بن مالك (انظر ‹Wensink, Concordance, II, 26 ›) أنّ النبيّ كان يؤمن كثيرًا بالكشوفات التي يقوم بها الجنّ. إنه خُرافة، وهو عذري اختطفه الجن: كان يسمع الأخبار التي ينقلونها عن السماء ويخبر بها سكان الأرض.

78] انظر القرآن (15/ 15-18؛ 35/ 6-9؛ 41/ 12؛ 67/ 5) ‹ابن هشام: ص 129 وما يليها›، و‹ابن سعد: 1، 110/1›.

79] ‹نهاية. ص 128/3›.

80] ‹I, 10›: بواسطة اختلاط نفوسهم بنفوس الجن.

81] ‹Wensink, Concordance, IV, 196›؛ ‹الإبشيهي، 181/2›؛ ‹حاجي خليفة، 266/5-7›.

[82 ‹Wensink, op. cit. I, 505; Doutté, Magie et religion, 418› الذي يذكر القسطلان 400/8. ويدعى الحلوان أيضًا بالصهميم (انظر ‹فارس الشدياق: كتاب الساق على الساق، باريس 1855، ص 107›؛ ونجد فيه قائمة بالمصطلحات العربية السحرية والكهانية، صفحة 105–109). يذكر ‹المسعودي. ص 345/3›، حالتين من الكهانة ظهر موقف النبي فيهما متناقضًا.

[83 عالم تقاليد من الجيل الأول (توفي في عام 114 هـ/732 م)، وكان يهوديًا اعتنق الإسلام، خاضعًا لكعب الأحبار (توفي عام 35 هـ/656 م)، الذي كان أول حلقة في الإسناد في القصص المتعلقة بالتاريخ التوراتي. حول الأول، انظر ‹Cl. Huart, Wahb ben Monabbih et la tradition judéo-chrétienne au Yemen, in JA Xe sér. t. 4/1904, pp. 331-350; L. Cheikho, in MFO 4/1910, 37›؛ وحول الثاني انظر ‹M. Perlmann, A legendary story of Ka'b al ahbâr's conversion to Islam, in The Joshua Starr memorial volume: studies in history and philology, New York 1953, (Jewish Social Studies, 5), pp. 85-99; id. Another Ka'b al ahbâr story, in Jewish Quarterly Rewiew N. S. 45/1954-55; Cheikho, op. cit., 36›. ويقدّم كيتاني (CAETANI) بيليوغرافيا عنه في ‹Annali dell' Islam VII/1914, p. 595 sq.›.

[84 ‹ابن قتيبة: عيون. ص 263/2›، قارن مع (اللاويين 20: 6): «إذا توجّه أحدٌ ما إلى أولئك الذين يذكرون الأرواح والكهنة، كي يحقّر نفسه أمامهم، فسوف أدير وجهي ضدّ ذلك الرجل وأجتثّه من وسط شعبه». من أجل الاقتباسات من العهدين القديم والجديد في أعمال ابن قتيبة، انظر ‹Lecomte, in Arabica 5/1958, 134-146; Vajda, Judéo-Arabica. Observations sur quelques citations bibliques chez Ibn Qutayba, in RÉJ 99/1935, 68-80› (فقط حول سفر التكوين)؛ ‹Goldziher, Über Bibelcitate in muhammedanischen Schriften, in ZATW, 13/1893, 315-21; M. J. de Goeje, Quotations from the Bibel in the Qorân and the tradition, in Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut, Berlin 1897, 179-185›.

[85 لكن من المثير جدًا للاهتمام الإشارة إلى أنّ عبارة سفر المزامير (104: 4): «يرسل الرياح بُشرا»، تتكرر في القرآن في عدّة أماكن (انظر 25/ 48؛ 27/ 63؛ 30/ 46؛ انظر أيضًا 51/ 1–2، 77/ 1–2)، حيث يتأكد وجود الضدّين: الرياح والرسل الإلهيين)، وفق النص العبري وليس وفق إحصاء الترجمة السبعينية للتوراة الذي ذكره المؤلف في سفر (رسالة إلى العبرانيين 1، 7)، حيث تماثل الرياح بالملائكة. لكن دور (المبشرين) المعزو للرياح في تلك الآيات القرآنية يحثنا على التفكير في أنّ تفسير الترجمة السبعينية هو في الخلفية، وذلك مع المظاهر، إلاّ إذا أردنا الاكتفاء بمعنى «المبشّرين بالمطر» الذي توحي به تتمة الآية الأولى، والذي يبقى غير كافٍ للآية الأخيرة. إنّ مقارنة «المرسلين» (أي الملائكة) بالرياح موجودة في بيتي شعر ينسبان لأميّة بن أبي الصلت، المعاصر للنبي والمتمسّح (انظر ‹البلخي: بدء. ص 169/1›). نذكر أيضًا وجود أسطورة إسلامية تعزى إلى علي بن أبي طالب وتجعل من الصاعقة الملاك الذي يوجّه الغيوم من بلد إلى آخر؛ فهي تتكلّم وتضحك: الرعد هو كلامها والبرق ضحكها والمطر دموعها ‹البلخي. م س ذ›، يستشهد كتاب الظاهر لابن الأنباري). وتذهب هذه الأسطورة أبعد من ذلك حيث تؤكّد أنّ «الريح ملاكٌ أو نَفس ملاك» ‹م ن، ص 167›، وأنّ «الصاعقة هي ملاكٌ والنار ملاك» ‹م ن، ص 170›. ثمّ تستشهد بالآيتين الرابعة والسابعة من سورة الفتح، حيث تسمى الملائكة «جنود الله»، فتجعل من الجراد والنمل جنودًا لله (م ن).

[86 انظر ‹البلخي: بدء، 169/1›، حيث يستشهد بابن هشام.

87] ‹م ن، ص 170/1›. إنّ التمييز الأفلاطوني الجديد بين الشياطين النارية والهوائية والشياطين الترابية يثبته لنا مباشرةً بورفيريوس ‹Porphyre, (De Abst., II, 46)›؛ انظر ‹ Proclus, In Tim. II, 11, 10, éd. Dihl; comp. St. Augustin, De Civit. Dei, X, 9, 2›. وجعلوا الله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم . . (قارن سفر التكوين 5: 2، 4).

88] ‹البلخي. م س ذ، ص 171›، والذي يستشهد بالقرآن (6/ 100).

89] انظر (2/ 102)، حيث يدعى هاروت وماروت «الملاكين»، وضعا في بابل، وتخصصا في السحر الذي كشف لهم (أنزل على الملاكين). حول النظائر المدراشية لهذه الأسطورة، انظر ‹ Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des prophètes, Paris 1933, 23 sq.›. يقارن سان كلير تيسدال ‹ Saint-Clair Tisdall, The original sources of the Coran, Londres 1905, 99› هذين الاسمين بهوروت ومورروت (الوفرة والخلود) في الأفيستا (عند الزرادشتيين)، ويجعل منهما إلهين وثنيين عند الأرمن القدامى. انظر في هذا الصدد ليتمان ‹E. Littmann, Hârût and Mârût, in MW 18/1928, pp. 73-79; P. J. De Menasce, Une légende indo-iranienne dans l'angéologie judéo-musulmane: à propos de Hârût et Mârût, in Asiatische Studien I/1947, pp. 10-18›؛ حول دوميزيل ‹ G. Dumézil, Naissance d'Archanges, Paris 1945, 157 sqq.›، والذي يقارب بين هاروت وماروت منن جهة ومن جهة أخرى هورفاتات وأمريتات، رئيس الملائكة الزرادشتيين، واللذين يعنيان «الكمال والخلود، ألوهية الماء والنبات، الصحة والشفاء»).

90] تتلخّص الأسطورة الإسلامية المتعلّقة بتحوّل فينوس على النحو التالي: بعد ترسّخ فساد الجنس البشري، طلب الله من الملائكة الذين أثار تصرّف البشر استنكارهم الشديد اختيار ثلاثة من أفضلهم، بهدف إرسالهم إلى الأرض، مكلّفين بمهمة إعادة البشر إلى الطريق القويم. وهذا ما فعلوه. لكنّ امرأةً أغوت الملائكة الثلاثة، فشربوا النبيذ وارتكبوا المعصية، وانحنوا أمام آخر غير الله وكشفوا لتلك المرأة عن الاسم الذي صعدوا بفضله من جديد إلى السماء. صعدت المرأة إلى السماء وتحوّلت فيها إلى كوكب. إنّها فينوس (الزهرة): انظر ‹البلخي، بدء، 3/14-15›. مع القبول بمماثلة الإلهة العربية اللات بفينوس (انظر ‹Dussaud, Pénétration, 142 sq.›)، وأكثر من ذلك، بقبول أنّ أسماء الثالوث، اللات والعزّة ومناة ليست سوى عناوين بسيطة لفينوس ‹ W.R. Smith, Kinship, 292›، ندرك أهمّية ذلك الطابع الأسطوري لفهم ما جرى التوافق على تسميته ب«قضية الغرانيق» (انظر توفيق فهد ‹ cf. T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie centrale, ch. I et II, s. v.›) والتصور النسوي الذي كان لدى العرب عن طبيعة الملائكة (انظر 37/ 150). كذلك، يذكر الجاحظ في كتابه ‹الحيوان. ص 61/4›، تحوّل سهيل عشار إلى كوكبة من عشر نجوم، ويضيف أنّ الهنود كانوا يقولون الأمر نفسه عن كوكب عطارد.

91] حول هذا الاســـم الــذي يرجع أصله إلى اللغة الفارسية القديمة ويعني: «النقيّة الطاهرة» (انظر ‹ Benveniste, The Persian Religion according to the chief Greek Texts, Paris 1929, p. 62; cf. E. Blochet, Le culte d'Aphrodite –Anahita chez les Arabes du Paganisme, Paris 1902›. إنّها نسخة أرفي (Ardevi)، الاسم القديم البهلوي للإلهة فينوس؛ وقد أعطي اسم أنايتيس إلى الإلهة الكبيرة في ليديا منذ القرن الأول بعد الميلاد (انظر ‹ J. Keil, Die Kulte Lydiens, in Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay, Manchester, etc. 1923, p. 250›.

[92 ‹الحيوان. ص 86/1–7، و61/6›. حول بلقيس، الاسم الذي يعطيه التقليد لملكة سبأ التي زارت سليمان (الملوك الأول 10، 1–10) انظر (النمل 22 وما يليها). حول أسطورة ذي القرنين، انظر (الكهف 83 وما يليها). يستمر النصّ الذي ذكره الجاحظ ‹86/1 وما يليها› على النحو التالي: «كانت أمّه قيرة تنتمي إلى الجنس البشري وأبوه عيرة ملاكًا وهكذا، بعد أن سمع عمر بن الخطّاب [يومًا] أحدًا ينادي: «يا ذا القرنين»، قال: «هل انتهيتم من أسماء الأنبياء لتنتقلوا إلى أسماء الملائكة»؟. وينقل المختار بن أبي عبيد (توفي عام 67 هـ/ 688 م) أنّه حين كان علي [بن أبي طالب] يذكر ذا القرنين، فإنّه كان يضيف: «هذا الملاك الأمرط». حول قيرة وعيرة، انظر ‹الجاحظ: التربيع. باب قيرة›. انظر روايّة أخرى متّصلة بذي القرنين، منسوبة إلى علي، ذكرت في ‹الأغاني. ص 13/ 166–7›. حول تلك الشخصية الأسطورية، انظر أعلاه، الملاحظة (6) في المقدمة، وأدناه الملاحظة (199) القسم (2). حول الملوك العرب الذين يحملون هذا اللقب، انظر المراجع في ‹ *EI*[1] I, 1002 *sq.* › (E. Mittwoch).

[93 ‹ابن هشام: ص 190–1›؛ انظر ‹المصدر نفسه، ص 257–8›، حيث كان لأبي جهل الرؤيا نفسها وجاء النبي إلى بيته بصحبة شخصٍ كان أبو جهل يرفض أن يدفع له مبلغًا من المال يدين له به.

[94 ‹الأغاني. ص 4/ 30›. «ملاك الجبال»، الذي أرسل إلى محمّد يوم أحد، عرض عليه أن يطوي تلّين (الأخشبين) على القريشيين. وفضّل الرسول أن تعبد ذرّيتهم الله الواحد ‹البخاري. 312/2=59 خلق، 7›.

[95 ‹البخاري 309/2=59 خلق، 6›.

[96 يدعى بالشيطان (= تابع، صاحب) في رواية ‹البخاري. منشورات بولاق، 1289 هـ/ 1872 م، ص 1/ 146›: احتبس جبريل . . على النبي . . فقالت امرأة من قريش ابطأ عليه شيطانه؛ وحينذاك أوحي بسورة الضحى.

[97 ‹الطبري. ص 1[4]/ 1717›. ومع ذلك، فإنّ ذا النون، الأرجح أن يكون يونس [يونان]، قد ذكر بين الأنبياء في سورة الأنبياء [87]! قارن مع (الملوك الأول 22: 21 وما يليها)، حيث تصبح «روحًا» أرسلها يهوه «روح كذب» في فم أنبياء أحاب.

[98 في السريانية: روح دكّالا = روحو دجّولو.

[99 روح سيفرت، تحوير محتمل لعبارة روحو شقورتو. هذان الوصفان للروح (مذكر أحيانًا ومؤنث أحيانًا أخرى) يعنيان «كاذب» وينطبقان على المسيح الدجّال. انظر ‹الجاحظ: التربيع. باب شيقرة›.

[100 بلعربوث، تحوير كبير الاحتمال ل (بعل زبوب/ <בעל זבוב>)، إلهة وحي في عقرون (الملوك الثاني 1: 2–3)، (8⇓≅∃,.l,,#، «أمير الشياطين» (متى 12: 24؛ مرقس 3: 22؛ لوقا 11: 15) الذي يأخـذ في بعض التحويـرات شكل (8⇓≅∃..8,,#)، وفي النسخ السريانية واللاتينية شكل (Beelzebub) (بعل زبوب في النسخة العربية الحالية التي أجريت انطلاقًا من المخطوطة الشائعة ’Vulgata‘ [أي: اللاتينية، ز م]). انظر على نحو خاص (مرقس 3: 22): «Il a Beelzéboul».

[101 ‹الحيوان. ص 166/1› (لم يذكر الجاحظ سوى البيت الثامن والخمسين؛ وقد أوردنا قبله البيت الحادي والخمسين بسبب أهمّيته في موضوعنا)؛ قارن مع ‹الأغاني. ص 7/4› و‹أسد الغابة. ص 4/2›.

[102 تور أندريه ‹Tor Andrae, Mahomet, 28› هذا الجنّي «قريحة الشاعر/ Muse» عند الشاعر. انظر ‹Goldzieher, Die Ĝinne der Dichter, in ZDMG 45/1891, p. 685 sq.›.

103] ‹الأغاني. ص 84/19›.

104] ‹الحيوان. ص 4/ 69›.

105] جنّيّ الفرزدق كان يُدعى عمرو (ذكر سابقًا).

106] ‹م س ذ، ص 70› «إني وكـل شاعـر من البشـر أنثى وشيطاني ذكر». ويقول لنا غولدتسير في ‹GOLDZIEHER, Abhandlungen, I, 213›، إنّ أهل حضرموت لا يزالون إلى اليوم يؤمنون بأنّ شيطانةً تدعى حليلة تلهم الشعراء.

107] ‹الحيوان. ص 6/ 70›: فان شيطاني كبير الجن.

108] ‹الأغاني. ص 67/7›. وجرير نفسه كان يقول: «بين أبيات ذي الرمّة، لا أرغب أن ينسب لي سوى البيت التالي: ما بال عينيك منها الماء ينسكب . .؛ فشيطانه كان ناصحًا جيدًا له حينذاك». ‹الأغاني. ص 16/ 118›.

109] ‹الجاحظ: م س ذ، ص 71›.

110] انظر ‹(نقائض جرير والفردزدق/ Naqa'd Ğarir wa-l-Farazdaq, éd. A. A. Bevan, Leyde (1905-1912, II, 161 sq.)›؛ ‹Goldziher, Abhadlungen, I, 17›.

111] حول هذه الشخصيات، انظر ‹ Goldziher, Der Chatîb bei den alten Arabern, in WZKM 6/1892, 97-102, et Lammens, Berceau, I, 222 (réf.)›. في كتابه ‹البيان. القاهرة 1313 هـ/ 1895 م، ص 136/1–138›، أقام الجاحظ معادلةً بين السجّاع والشاعر والخطيب.

112] قارن مع ‹العقد الفريد. 56/2، السطر 15›، حيث عبد الرحمن بن الشمّار هو في الوقت نفسه شاعرٌ ومنجّم.

113] عن العلاقة بين هذا العرّاف والكاهن، انظر أدنـاه، (القسم: عـراف) وما يليهـا. يعطي هلدار ‹Haldar, Associations, 178 › لكلمة شاعر نفس معنى كلمة عرّاف.

114] ‹الأغاني. ص 68/8›. بالمقابل، لم يكن الخلفاء يبدون أيّ تحفّظ في أن يقدّم إليهم الشعراء. وفي حقبة المهدي، كان الشعراء يدخلون على الخلفاء مرّةً في العام ‹الأغاني. ص 44/9›.

115] (37/ 35–36)، قارن مع (21/ 5) و(52/ 30).

116] (26/ 220–226). آخر آية من هذه السورة (الآية 227) تستثني من ذلك الحكم الشعراء الذين آمنـوا بالإسـلام ويستخدمـون فنّهم للدفاع عن القضية. حول الشعر عملاً شيطانيًا، انظـر ‹Goldziher, Abhandlungen, I, 3 sqq. ›. من جهة أخرى، كان البدو ينظرون إلى التأثيرات التي تمارسها الصحراء في مخيّلتهم وهسيس الرمال والوحدة نتيجة لوجود الجن والغيلان، وتوحي إليهم بقصائد كاذبة، احتفظ الجاحظ بنموذجٍ منها أعاد كتابته وترجمه وعلّق عليه ج فان فلوتن ‹ G. Van Vloten, in WZKM 7/1893, pp. 59-71›.

117] ليس لنا أن نتوقّف عند هذه المسألة التي تستحقّ بمفردها فصلاً مستقلاً. عن لغة الملائكة، وكذلك عن لغة الشياطين والجن، نعيد القارئ إلى مساهمتنا في المجلد الثامن من (مصادر شرقية/ Sources Orientales) (تحت الطبع). انظر كذلك ‹ P.A. Aichler, Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran, Dissertation, Leipzig 1928› حيث نجد البيليوغرافيا السابقة؛ انظر كذلك ‹ A.S. Tritton, Spirits and Demonds in Arabia, in JRAS 1934, pp. 715-27›. بين المصادر العربية، يمكن أن نرى على نحو خاص ‹الطبري: ص 79/1–80› (حيث توجد مجتمعةً المعطيات التقليدية عن أصل الملائكة والشياطين والجن وتنظيم)؛ ‹القزويني: ص 55/1–63›، مقطع ترجمه إلى اللغة الألمانية وعلّق عليه ‹ S. J. Ansbacher, Die Abshnitte über die Geister und die

wunderbaren Geschöpfe aus Qazwînî's Kosmographie, Dissertation, Kiel, Kirchain, Taeschner, Die Psychologie Kazwini's, Dissertation, Kiel, Tübingen NL, 1905, et F. 1912›؛ ‹السيوطي: الحبائك في أخبار الملائك. مخطوطة باللغة العربية، باريس 1389› (إلى المخطوطات التي ذكرت في ‹GAL S II, 183› ينبغي أن تضاف مخطوطة (Kastamonu 1028)، نسخة جيدة غير مرقمة، تعود إلى عام 1057 هـ). يقدّم بروكلمان عنوانين آخرين للسيوطي متعلّقين بلغة الملائكة: ‹في سيماء الملائكة› و‹الأرائك في حكم الملائك›. لنذكر أخيرًا رسالةً مغفلة ومن دون عنوان مؤلّفة من ثمانية أوراق (نسخي، من دون تاريخ) من مكتبة أخيسار (Akhisar 190)، تعالج «اختلاف الناس على وجود الجن والشياطين». عولجت المسألة من وجهة نظر الأحكام الفقهية.

[118 ‹ابن سعد: 1، 1/131-2›.

[119 ‹المصدر السابق، ص 131›. يقدّم البخاري ‹309/2 = خلق، 6›، هذا التقليد على النحو التالي: «ذكر عيسى أنّ الحارث بن هشام سأل النبي: «كيف يأتيك الوحي؟» فأجاب: «ذلك كلّه [يجري على النحو التالي:] يأتيّ الملاك أحيانًا على شكل صلصلة الجرس، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وهو أشدّه عليّ. وأحيانًا يتمثّل لي رجلاً فيكلمني، فأعي ما يقول».

[120 ‹المصدر نفسه. ص 132›.

[121 ‹المصدر نفسه›. بالنسبة لطقوس دعـــوة محمّد، انظر ‹ابن هشام: ص 152-3›. يشير تور أندريه ‹Tor Andrae, Mahomet, 42 sqq.› إلى هذا الشكل من العنف الربّاني الذي يمارس على النبي (قارن مع دعوة إرميا وحزقيال) وهو ثابتٌ فولكلوريّ لجميع الشعوب. انظر كذلك فينيكوف ‹A. Vinnikov, La légende de la vocation de Muhammad à la lumière de l'éthnographie, in Recueil... Oldenburg, 1934, pp. 125-146› (بالروسية). من أجل تصنيف النصوص التقليدية المتعلّقة بدعوة محمّد، انظر تور أندريه ‹Tor Andrae, Die Legenden von der Berufung Muhammeds, in Le Monde Oriental 6/1912, pp. 5-18›.

[122 ‹ابن هشام: ص 266›؛ ‹ابن سعد: ص 1، 1/113›؛ (نشيد الإنشاد، 5: 2). نجد عرضًا مفصلاً لنظرية الوحي لدى ‹ابن خلدون: ص 1/ 165 وما يليها، 185 وما يليها (في الوحي والرؤيا)›. في كتابه ‹رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة/ Fr. Dieterici, Leyde 1895, pp. 51-53›، يوقف الفارابي فقرةً لـ«الوحي ولرؤية الملاك». وفي كتاب تور أندريه ‹Tor Andrae, Mahomet, 107 sqq.›، يظن أنه يكشف قرابةً «لا يمكن أن تكون بمحض الصدفة» بين التصوّر الإسلامي للوحي والعقيدة الغنوصية بشكلها الإبيوني المانوي. قارن مع شبرنغر ‹Sprenger, Leben, I. ch. II, ch. 12; A. Von Harnack, Christliche Parallelen zum Islam, Vortrag in Leipziger akademische Docentenverein, 1877-8›.

[123 ‹الأغاني. ص 3/187-8›: . . «كان يطمح إلى النبوّة؛ فقد قرأ في الكتب [المقدّسة] أنّ نبيًا سوف يرسل إلى العرب وكان يأمل أن يكون هو ذلك النبيّ».

[124 ‹الأغاني. ص 3/189›. تشهد طرفتان من العصر العباسي على تدهور مفهوم النبوّة في الأوساط الشعبية. جرت الأولى في عهد المأمون (198-218 هـ/ 813-833 م): أعلن رجلٌ نفسه نبيًا؛ فتنكّر المأمون وذهب إليه بصحبة يحيى بن أكثم وأحد الخدم. استفهم الرجل عن هويّتهم قبل أن يفتح لهم؛ فأجابوا إنّهم جاءوا كي يؤمنوا برسالته، فأدخلهم. اتّخذ المأمون مكانه على يمينه وجلس يحيى على يساره. فسأله المأمون: «إلى من أرسلت؟»، فأجاب قائلاً: إلى جميع البشر, فسأله: هل أوحي لك بالكشف أم بالحلم أم بالنفث في قلبك أم بطريق الثقة أم أخيرًا بالقول؟. ردّ قائلاً:

بالثقة وبالقول. تابع المأمون: من الذي يجلب لك ذلك؟، فردّ قائلاً: جبريل. – ما الذي كشفه لك؟، – كشف لي أنّ رجلين سيأتيان لرؤيتي، وسيجلس أحدهما على يميني والآخر على يساري؛ وهذا الأخير هو أهمّ الرجال». فقال له المأمون: «أشهد أن لا إله إلا الله وأنّك رسول الله»! ثمّ خرجا ضاحكين ‹العقد الفريد. م 306/3›.

والطرفة الثانية جرت في عهد القاهر بالله (316–322 هـ / 928–933 م). فقد أعلن رجلٌ نفسه نبيًا في آيا صوفيا في عهد أبي الحسين بن سعد الذي أحضره إليه وجمع حوله جميع الكبار. سئل الرجل: «من أنت؟، فأجاب: أنا نبيٌّ مرسل». قيل له: «لكن لسوء الحظ، لكلّ نبيّ آية؛ ما هي آيتك وما هي الدلالة التي تحضرها [على نبوّتك]؟» فأجاب: «الدلائل التي لديّ لم تكن لدى أيّ من الأنبياء والمرسلين.» فقالوا له: «أرنا إياها». فأجاب قائلاً: «من منكم لديه زوجةٌ حسناء أو أختٌ جميلة أحبّلها في ساعة واحدة. فقال له أبو الحسين بن سعد: من جهتي، أشهد أنّك رسول واعفني من ذلك»! وقال له آخر: «ليس لدينا نساء؛ لكن عندي ماعزٌ جميلة؛ حبّلها»! قام ليذهب، فسألوه: «إلى أين؟، فأجاب قائلاً: إلى جبريل لأقول له إنّ هؤلاء القوم يريدون كبشًا ولا حاجة لهم بنبيّ». فقهقهوا ضاحكين وتركوه يذهب ‹ياقوت: إرشاد. م 1/130-1›.

125] انظر كذلك (6/ 121) وأعلاه (وسطاء الوحي والإلهام).

126] ‹L. Gardet, in Revue Thomiste 47/1939, p. 708, n. 2›. يذكّر المؤلّف بأنّ علم الأديان الكاثوليكي يأخذ عادةً مفهوم النبوّة وفق معناه الصارم: المعرفة المسبقة التي يعطيها الله للنبيّ والتنبّؤ الذي يقوم به هذا الأخير بالعوامل المستقبلية.

127] في ‹ياقوت: ص 741/4›.

128] ‹الملل/ Milal, éd. Curton, 265›. حتى السلطان يبدو أنّه يستمدّ منبعه من النبوّة (انظر ‹الطبري: 1633/1›[3])، حيث يعزو العبّاس، عمّ النبي، انتصار ابن أخيه وهيمنته إلى النبوّة.

129] تدعى هذه العلامات «أمارات النبوّة»، أي: «العلامات المميزة للنبوّة»، وتحمل الكتابات التي تعالجها عنوان «دلائل النبوّة». وفق ‹حاجي خليفة: ص 427/1›، فهي عديدة؛ أفضلها هو كتاب ‹أعلام النبوّة للماوردي، توفي عام (450 هـ/ 1058 م) (منشورات القاهرة في العام 1319–1330 هـ/1901–1911 م)›. ينسب كتابٌ آخر يحمل العنوان إلى ابن قتيبة الذي توفي في العام (276 هـ/ 889 م) (انظر ما ذكره لوكومت ‹Lecomte, Ibn Qutayba, 154›. كما تحمل مخطوطةٌ للاسماعيليّ (أبو حاتم الرازي) العنوان نفسه، ويجيب فيها على محمد بن زكريا الرازي. وقد نشر كراوس مقتطفات منها في ‹P. Kraus, Orientalia, N. S., 5/1936, pp. 35-36 et 358-378›.

130] ‹165/1–6، و185–6›. يمكن كذلك أن نرى أبو بكر موسى البيهقي (توفي عام 458 هـ/ 1066 م)، كتاب ‹دلائل النبوّة› (انظر › Nylander, Die Upsalaer Hds. Der D. an-N. des Bayhaqî, Upsala 1891›. تعرف له مقالة بعنوان ‹ما ورد في حياة الأنبياء، بعد وفاتهم›، مخطوطة المدينة (انظر ‹ZDMG 90/1936, 113 ›؛ ‹الحجة في تثبيت النبوة، في رسائل الجاحظ، القاهرة 1933 م› (مراجع أخرى في ‹Pellat, in Arabica 3/1956, 170 ›؛ أبو الحسين الراوندي (توفي عام 250 هـ/ 864 م، أو 298 هـ/ 910 م)، ‹كتاب الزمرّد›، الذي يحارب فيه الكاتب العقيدة التقليدية للنبوّة ويدخل فيها عناصر أجنبية (انظر كراوس ‹Kraus, in RSO 14/1933-34, pp. 93-129 et 335-79 ›؛ وفخر الدين الرازي (توفي عام 606 هـ/ 1209 م)، ‹عصمة الأنبياء، منشورات القاهرة 1388 هـ/ 1936 م›؛ أبو بكر جعفر المستغفري (توفي عام 432 هـ/ 1040 م)، ‹دلائل النبوّة. مخطوطة باريس 6325› (انظر ‹G. Vajda, Un manuscrit du «Kitâb dalâ'il an- Nubuwwa» de Ğa 'far al- Mustağfirî, in Studi Oreintalistici in onore di G. Levi Della Vida II/1956, 567-72›. من

جهة أخرى، ينهي الطبري الفقرة التي يخصصها لعلامات النبوّة عند النبي محمّد ‹1[3]/1123–1146›
بالعبارات التالية: «الحكايات المتعلّقة بعلامات النبوّة لا تعدّ ولا تحصى؛ وسوف يكرّس لها كتابٌ إن شاء الله» (ص 1146، السطر 12–13). جمع المحقّقون المتأخرون لحياة محمّد بعناية الحكايا الرائعة وعلامات النبوة وضخّموها (وخاصةً شمس الدين الحلبي والدياربكري).

131] تمثّل هذه المصطلحات مماثلات مع تلك التي تستخدم في وصف حالة الانخطاف عند المخّو الآشوري البابلي؛ وبالفعل، فإنّ رمز الفكرة للاسم (ud-du) يتضمّن فكرة الرحيل؛ وهكذا، يمكن القول إنّ روحه ترحل. هذا «المنخطف، المزوّد بالرؤى» لاندسبرغر ‹Landsberger, Göttingische Gelehrte Anzeiger, 1915, p. 366›، تلهمه ريح الوحي التي تسمّى <زاقيقو>، وهو تعبيرٌ يشير إلى صوت، إلى محاكاة صوتية، إذا ما حكمنا من خلال جذور نفس التشكيل المتبقّي في اللغة العربية، مثل زقزقة (صوت العصفور) ورقرقة (صوت الماء الجاري)؛ وهو يبشّر بالوحي في حالة الهيجان، والفعل الذي يعبّر عن هذا الإعلان <رجامو>، يتضمّن في الآن نفسه فكرة «الصراخ» و«لفظ وحي»، ‹HALDAR, Associations, 22-25›.

132] من المثير للاهتمام أن نشير هنا إلى أنّه كان ينبغي على الكاهن الآشوري البابلي أن يكون نقيّ الأصل، أي: من طبقة كهنوتية <rihût amêl nizakki, zarû-šu ellu> وذا مظهرٍ خارجيّ لا غبار عليه. «البارو ذو الوالد غير النقي والذي ليس كاملاً في ما يتعلّق بالشكل ومقاييسِ الجسم . .» لا يستطيع الاقتراب من أنا بروسي باروتي، «قرار الكهانة» (انظر تسيمرن ‹Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Die Beschwörungstafeln Šurpu Ritualtafeln für den Wahrsager, Veschwörer und Sänger, Leibzig 1896-1901 (Assyriologische Bibliothek, 12), n° 24, ll. 23, 27, 30›. يمكن أن يكون اشتراط الكمال الجسماني قد نبع، وفق شرنك ‹Schrank, Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser untersucht, Leibzig 1908, p. 10›، من أنّ الكهنة كانوا في البداية يمارسون عملهم عراة.

133] «القولية والفعلية»، وفق ‹حاجي خليفة، ص 1/ 427›. ابن خلدون يعد السجع علامةً على أكثر الكهنة كمالاً وأقربهم إلى النبوّة ‹1/ 183، 208›: إنّ أرفع مراتب الكهانة حالة السجع، لأنّ معين السجع أخفّ من سائر المعينات من المرئيات والمسموعات ويدل خفة المعين على قرب ذلك الاتصال والإدرك والبعد فيه عن العجز بعض الشيء.

134] يقسم ابن سعد علامات النبوة إلى صنفين: 1) علامات ماقبل الوحي النبويّ ‹1/1/ 96–111›؛ 2) علامات ما بعد بداية التنزيل ‹المصدر نفسه، ص 112–116›.

135] ‹المصدر نفسه، ص 2–3›، حيث نجد تنوّعًا أكثر تفصيلاً على ذلك التقليد.

136] ‹المصدر نفسه، ص 1›.

137] ‹المصدر نفسه، ص 2›.

138] ‹المصدر نفسه، ص 95›. ينبغي وضع هذا الحديث في سياق تشكّل الكون، حيث يقال إنّ الله صنع جسدًا تركه معروضًا، على درب الملائكة، لمدّة أربعين عامًا، قبل أن ينفث فيه الروح. انظر توفيق فهد: ‹cf. T. FAHD, La Naissance du Monde selon l'Islam, in Sources Orientalis 1/1959, p. 262›.

139] ‹ابن سعد، م س ذ، ص 4›.

140] حول حمله وولادته الخارقتين، حيث يؤدي مفهوم النور والإشعاع دورًا كبيرًا، انظر ‹الطبري: 1/ 968 وما يليها›[2]؛ ‹ابن سعد: 1/1/ 63، 96–111›؛ ‹ابن الأثير: 1/ 333 وما يليها›؛ الخ؛ انظر صفحة [10/2/2].

[141] ‹Tor Andrae, *Mahomet*, 35›. نتجاوز هنا الوجود العجائبي الذي كان له عند مرضعته حليمة ‹الطبري: 1^2/ 970–973›؛ ‹ابن سعد، 1/1/ 70›؛ إلخ.

[142] يرى ‹Tor Andrae, op. cit., p. 35 sqq.› أنّ احتمال هذا الأمر ضعيفٌ للغاية، من حيث إن محمّدًا لايمكن أن يجهل الأشكال الخارجية للعبادة المسيحية إلى هذه الدرجة، على عكس الشعراء في زمانه الذين كانوا ينبهرون بها. حول «خاتم النبوّة»، انظر ‹ابن سعد: 1/2/ 133›؛ ‹أسد الغابة: 2/ 258›.

[143] ‹ابن سعد، م س ذ، ص 99›.

[144] حول هذه الآلهة، انظر توفيق فهد ‹T. Fahed, *Le panthéon de l'Arabie Centrale*, ch.II, s. n.›.

[145] ‹ابن سعد: م س ذ، ص 103›.

[146] سواع، معبودة الهذليين، ‹ابن سعد: ص 1/ 1/ 110 وما يليها›؛ ‹أسد الغابة: ص 2/ 245›؛ وعتر، معبودة آل بكر بن جبلّة الكلبي، في ‹أسد الغابة: ص 1/ 203›.

[147] انظر سرد عمر بن الخطاب الذي كان يشهد تقديم عجلٍ قربانًا لإحدى آلهة الجاهلية، ‹ابن هشام: ص 134›؛ ‹ابن سعد: م 1/1/ 103›؛ ‹الطبري: 1^3/ 1144 وما يليها›. في بوانا، كان القربان جملاً صغيرًا ‹ابن سعد: م 1/1/ 105›؛ ‹الطبري، م 1^3/ 1145 وما يليها)›.

[148] بنو مكلّم الذئب. يقال إنّ هذا الحدث الخارق قد اخترع لتفسير الاسم.

[149] ‹الأغاني. ص 18/ 37›. ذئبٌ آخر أعلن ذلك لراعٍ آخر طلب منه النبيّ أن يحكي الحادثة للجمهور بعد صلاة المغرب؛ وأيّد ما قاله وأكّده من دون تحفّظ ‹ابن سعد: ص 1/1/ 114›.

[150] ‹ابن سعد: م س ذ، ص 113› (هنا تقتل المرأة؛ وفي مكان آخر، يعفى عنها وللإجابة نفسها، أي إنّها كانت تريد اختبار نبوّته). تستعاد القصّة لحساب يهود خيبر ‹المصدر نفسه: ص 2/1/ 84›؛ هنا يشعر النبيّ بوجود السمّ؛ لكنّه مع ذلك يأكل، وبعد ثلاث سنوات، في مرضه الأخير، يؤكّد أنّه ضحيّةٌ لهذا السم ‹المصدر نفسه: ص 1/ 2/ 6–7›. نتيجةً لذلك، يستنتج ابن سعد ‹1/2/ 7–8› أنّ «نبي الله مات شهيدًا». هل هذا هو هدف القصة؟.

[151] ‹ابن هشام: ص 115›.

[152] ‹ابن سعد: ص 1/ 1/ 98›.

[153] حتى قبل أن تحمل به أمّه ‹الطبري: ص 1^3/ 1079–1080›؛ ‹ابن سعد: ص 1/1/ 59›؛ في أثناء طفولته ‹ابن سعد: م س ذ، ص 109›؛ ‹الطبري: 1^2/ 976›؛ عشيّة نزول الوحي عليه أو بعد ذلك ‹ابن هشام: ص 133›؛ ‹الطبري: 1^3/ 1144›. وكان شق وسطيح قد تنبأا بمجيئه قبل ولادته بكثير ‹الطبري: 1^2/ 910–911؛ 981–984› ورأى كاهن تبّع مدى هيمنته ‹المصدر السابق. ص 909›.

[154] ‹ابن هشام: ص 133›.

[155] ‹الطبري: ص 1^2/ 1009›.

[156] ‹المصدر السابق: ص 1/ 1562›^3. بل هناك ما هو أفضل بكثير، إذ يستجوب هرقل أبا سفيان الذي كان في ذلك الحين عدوًّا لمحمّد. ومن العلامات التي أعطاها أبو سفيان، عرف فيه النبوّة وقال: « . . . سوف يهزمني وسأرغب أن أكون قربه كي أغسل قدميه» ‹الطبري: ص 1^3/ 1564›؛ ‹الأغاني. ص 6/ 94 وما يليها›. ويتعرّف الأسقف البيزنطي حفاظر النبي ويقول لرسوله: «سيدك نبيّ مرسل؛ نحن نعرف وصفه ونجده مذكورًا باسمه في كتبنا» ‹الطبري: ص 1/ 1567›^3. ينسب لإتيان الإسكندري، البرفسور في القسطنطينية والكاتب في عهد هرقل، نبـوءةً حـول محمّد وأسلافه، لا يعود تاريخها إلى ماقبل عام [775 م]، انظر ‹Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur 2, 621›.

157] ‹الأغاني. ص 16/ 76-7›.

158] ‹ابن الأثير: ص 181/1›. البعير الأحمر والخباء الأحمر من مميزات مضر، الحاوية القادمة ل«النبوّة والخلافة» (لامانس ‹Lammens, *Culte des Bétyles*, 67, n. 1›).

159] ‹الأغاني. ص 15/ 149-150›.

160] ‹ابن سعد: ص 1/1/ 51›.

161] ‹الأغاني. ص 16/ 49›.

162] في الأصل، كان هذا الاسم يطلق على الآراميين الذين يسكنون سورية وبلاد مابين النهرين ‹ياقوت الحموي: ص 185/3 وما يليها›؛ ‹ابن سعد: ص 1/1/ 19›؛ لكن تدريجيًا أخذ يطلق على التجّار والمزارعين الذين كانوا يصرّفون منتجاتهم عند البدو (انظر سوق الأنباط، ‹الطبري: ص 1^3/ 1570›). وهكذا أصبح يقـــال عن القريشيين إنّهم أناس «متنبطّون» ‹الأغاني. ص 18/ 52›. وبالنسبة لياقوت ‹634/3›، «يدعى بالنبطي عند العرب كلّ من ليس قسّيسًا ولا جنديًا بين المقيمين».

163] ‹الأغاني. ص 16/ 51-2›.

164] ‹ابن سعد: 1/1/ 71›، قارن مع صفحة [73] (كان ينبغي أن يكون النبيّ يتيمًا، لكنّ حليمة أكّدت أنّ محمّد ابنها وأشارت إلى زوجها بصفته أباه).

165] ‹ابن هشام: ص 102›.

166] ‹الأغاني. ص 6/ 96-7›.

167] ‹ابن سعد: ص 1/4/ 159 وما يليها›؛ قارن مع ص 158-9.

168] ‹أسد الغابة: 2/ 231›.

169] ‹ابن هشام: ص 134›؛ قارن مع صفحة [286]؛ ‹الطبري: ص 1^3/ 1209-1211›.

170] وفق ‹ابن سعد: ص 1/1/ 111›، فإنّ «العرب كانوا يسمعون أهل الكتاب، والكهّان يقولون إنّ نبيًا اسمه محمّد سوف يخرج من بين العرب؛ ولذلك، فإنّ العرب الذين كانوا يعرفون ذلك كانوا يطلقون على أبنائهم اسم محمّد، متطلّعين على هذا النحو إلى النبوّة».

171] «ولكن من الآن بطروا وظنّوا أنهم يعزوني وأيضًا للرب»، واضحٌ أنّ هذه الجملة محرّفة.

172] تلفظ على هذا النحو: أَلْمَنْحَمَنَّا، وهو ليس سوى المنحمونو، المشتقة من ناحم، أي «بعث إلى الوجود».

173] روح القسط، وهو المعادل ل<روحو دقوشتو> السرياني، حيث يعني <قوشتو> في الآن ذاته القسط (العدالة) والحق (الحقيقة).

174] قارن مع (أيوب 15: 23– 16، 1).

175] (A ∀κςΠ8 .9≅ς) ‹ابن هشام: ص 149-150›.

176] انظر على سبيل المثال ‹ابن سعد: ص 1/4/ 55›؛ ‹أسد الغابة: ص 2/ 237-8›.

177] وصفٌ يطلق على بعض العرب الذين استشعروا قبل نزول الوحي على محمّد بطلان عبادة الأصنام، وذلك ليس بفضل تفكيرهم الشخصي وحسب، بل كذلك بفضل تأثيرات إيديولوجيات العالم المحيط بهم (كاليهودية والمسيحية والمانوية والهلنية). حول الأحناف، انظر مونتغومري وات ‹W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, pp. 162-4›؛ انظر كذلك ‹Tor Andrae, *Mahomet*, 107 sqq.›؛ وكذلك ف شولتس ‹F. Schultess, in *Or. St. Th.*›؛ و‹*Nöldeke*, I, 86 sqq.›؛ و‹ابن هشام: ص 143-4›.

178] ‹ابن سعد: ص 1/1/ 129-130›؛ قارن مع ‹الأغاني. ص 3/ 14›، حيث يقول ورقة: «إنّه الناموس الذي كشفه الله لموسى . .».

179] ‹ابن سعد: م س ذ، ص 105›.

180] ‹الأغاني. ص 15/ 76›.

181] اسم الجنّي الملهم المرتبط بكاهن.

182] ‹ابن سعد: ص 1/1/ 126›؛ قارن مع ص 110.

183] ‹المصدر نفسه. ص 110›.

184] سوف نمرّ على العلامات المختلفة والعديدة للتبجيل الذي كانت تبديه الكائنات الجامدة لدى مرور النبيّ (الأشجار التي تنحني لمروره، الغيوم التي كانت تظلّله . .)، وجميعها مواضيع منمنمة نفّذها أجيالٌ من المسلمين على نحو يدعو للإعجاب. كما سوف نمرّ على الوقائع العديدة المدهشة التي تقدّم براهينًا على قدرته نبيٍّ على المادّة، مثل تكثير الحليب والغذاء ‹ابن سعد: ص 1/1/ 123-4›.

185] كان محمّد يقول عن نفسه: «أنا دعوة أبي إبراهيم وبشرى أخي يسوع ابن مريم» ‹الطبري: ص 1^{2}/ 973›.

186] تباين الآراء بشدّة في شأن هذه الشخصية الأسطورية. ففستنفلد ‹F. Wüstenfeld, *De scientitis et studiis Arabum ante Mohammedam et de Fabulis Lokmani*, Dissertation, Göttingen, 1831, 32 *sqq.*› يماثله بإيسوب (Ésope)، في حين أنّ شبرنجر ‹Sprenger, *Das Leben*, I›، كملحق للفصل الأول، يرى فيه (الخساي/ *H8ΠVΦVL*) ‹ابن النديم: الفهرست. ص 340: الخساي) محرّضًا على العقيدة الإبيونية (حول هذا الأخير، انظر فون هارناك ‹A. Von Harnack, Christlliche *Parallelen*, *op. cit.*, résumé et féfuté par Cl. Huart, in JA 10^{e} sér. 4/1904, 161-3›. أمّا الجاحظ في كتابه ‹فخر السودان على البيضان›، في ‹Tria Opuscula, éd. Van Vloten, Leyde 1903, p. 58›، فيقول إنّ لقمان كان عبدًا، ويحكي عنه الحكمة الشعبية التالية: «ثلاثة [رجال] لا تعرفهم إلاّ بثلاثة [أشياء]: الحكيم عند الغضب والشجاع عند الخوف والأخ عند الحاجة» (مراجع أخرى في ‹GAL S II, 65 *sq.*›. بنظر ديرنبورغ ‹Derenbourg, *Fables de Loqmân le* Sage, Berlin-Londres 1850›، فإنّ لقمان مماثل لبلعام؛ وهو يستند إلى هويّة معنى الجذر العربي (ل ق م) والجذر العبراني (bl^{c}). حول بلعام، انظر القسم (1/ 4/ 15).

187] انظر ‹الطبري: ص 1^{3}/ 1208›؛ ‹ابن هشام: ص 185›.

188] ركوسيا. وفق ‹تاج العروس 4/ آخر الصفحة 163›، فإنّ الركوسية تشير إلى ملّة عند المسيحيين والمندائيين «قومٌ لهم دينٌ بين النصارى والصابئة»؛ ويجعل منها ابن الأعرابي ‹ذُكر في المصدر نفسه› نعتًا للمسيحيين. يسمح معنى فعل ركس «قلب، أدار شيئًا حيث يدير ظهره لما كان في مواجهته» (انظر سور النساء 88، 93) بإعطاء معنى «الردّة» لكلمة ركوسي. ويقال إنّها ملّة مسيحية منشقة.

189] ‹الطبري: ص 1^{3}/ 1710›.

190] ‹ابن هشام: ص 900›.

191] انظر عدّة أمثلة في ‹أسد الغابة: ص 2/ 258، 277؛ 4/ 28، 400 (= 2/ 289، 300)›. هناك أدبٌ كامل بعنوان «الطبّ النبوي» ولد في الإسلام، بعد تلك الأحداث المعزولة في حياة النبي. انظر أدناه القسم (2/ 1/ 19-20).

192] ‹أسد الغابة: ص 4/ 28›؛ قارن مع حالات مماثلة في ‹المصدر نفسه، ص 185، و195-6›.

193] «ابن هشام: ص 171» قارن مع صفحة [252]؛ قارن مع (متى 10: 35–36).

194] «ابن سعد: ص 8/ 187».

195] اسم آخر أعطي للجنيّ الموحي.

196] «ابن هشام: ص 188».

3/1] القيّمون على العبادة والكهانة ... (83-106)

1] انظر الأقسام [10–12] في المدخل «ليس في وسط جزيرة العرب... تنظيمٌ كهنوتيّ. ويحلّ محلّ هذا الأخير الكهنة، وهم ممثلون ذوو رتبة أدنى: كهنة، عيّافون، عرّافون بوساطة أمعاء الحيوانات، خدم [سدنة، ز م] للأماكن المقدّسة. لم يكُن أيّ مسح بالزيت أو أيّة رسامة قد تدخّلت، كما في الديانات التوحيدية الكتابية، لفصلهم وإبعادهم عن الجمهرة الدنيوية من المساهمين، والذين كانوا يواصلون تقاسم الوجود المغامر معهم». لامنس «LAMMENS, Culte des Bétyles, 44». فلهاوزن (Eine « organisierte Hierokratie mit ausschliesslicher Berechtigung gibt es nicht , der Priester ist nicht Mitglied eines Collegiums » (WELLHAUSEN, Reste2, 130)).

2] «التربيع، ص 140». بل إنّه يسأل في صفحة [77]: «ما الفارق بين الكهانة والشعوذة؟»»، ويستنكر بعد قليل (ص 94 وما يليها) إطلاق اسم السحرة على الكهنة: ولم تجدهم سموا كهان العرب سحرة ولا العراف ساحرًا ولا الحازي ولا صاحب الطرق ولا من كان معه رئي ولا من ادعى تابعة من لدن عمرو بن لحي إلى يومنا هذا؟.

3 Cf. E. O. JAMES, The Nature and Function of Priesthood, Londres 1955, p. 93 *sq*

4] كتب (دورم/ DHORME) (Quelques prêtres assyriens d'après leur correspondance)، في مجلة «RHR 113/1936, p. 133»: «كان الجمع أمرًا شائعًا عند الإكليروس الآشوري». صحيحٌ أنّ الحياة البدوية تميل إلى الجمع، لكن لا يمكن لهذه الظاهرة أن تسند فقط لظروف الحياة البدوية، مثلما يؤكّد دورم في «المصدر الذي سبق ذكره، ص 34، 141 و1937/116، ص 24» (يُدعم هذا الموقف في كتاب «[ديانة العبرانيين الرحّل/ *La religion des Hébreux nomades*, p. 223»)، مع إنّه لاحظ هو نفسه ذلك في الحاضرة الآشورية ومع أنّ الفئات الكهانية تجمع العديد من الوظائف في العهد القديم (انظر هلدار «Haldar, *Associations*, 137, 199 et *passim*»).

5] يقول «ابن خلدون: ص 1/ 183/ 208»: لأنّهم أرفع سائر أصنافهم.

6 Cf. WELLHAUSEN, Reste[2], 141 sqq.

7 Th. NÖLDEKE, Neue Beiträge sur semitischen Sprachwissenschaft, Strasbourg 1910, p. 36; GINSBERG, in JBL 57/1938, p. 209, n. 3

8] حول هذا المصطلح السامي الغربي، انظر ليفي «J. LEWY, in ZA 38/1928, p. 243 sqq; DHORME, La religion des Hébreux nomades, 224 sqq.». في عهد الملوك، كان هذا الاسم يشير إلى كهنـــة الأصنام (سفر الملوك الثاني 23: 5؛ هوشع 5: 10؛ الحكمة 1: 4). انظر أيضًا هلدار «HALDAR, Associations, 83 sq., 162». نجد المصطلح بصيغة المؤنث (كوميرتو) في قصص حروب أسرحدون «Esarhaddon (X, 1-17): cf. ANET, 301a».

9] «الفهرست. ص 322 وما يليها». بالعلاقة مع جنوبي جزيرة العربي، انظر «RYCKMANS, Noms propres, I, 105; LANDBERG. Les dialectes de l'Arabie Méridionale, II, 1, pp. 964-73»؛ بالعلاقة مع المعينيين (Minéens)، انظر «D. H. MÜLLER, Südarabische Altertümer, Vienne 1899, pp. 27 et 29 9 C-ģmr»؛ حول ځمر، وهو اسم علم ثمودي، انظر «VAN DEN

‹BRANDEN, *Les inscriptions thamoudéennes,* 139 *sq et 335 sqq*. ما يخص سامي الشمال، انظر ‹LIDZBARSKI, Handbuch, 297; Cooke, *Text-Book*, 144 et 146 (néo-punique), 186 et 187, 196, 252 (araméen)›.

10] حيث تشير كلمة <خمرو> إلى «الكاهن» بالتوازي مع كلمة <كوهنو>. ويطبّق جذر <ك م ر> على وجه مجهول ومظلم؛ الأمر الذي قد يشير إلى أنّ ذلك الكاهن كان في الأصل يرتدي قناعًا حين كانَ يقدّم وَحي الآلهة. والجذر العربي المقابل (خ م ر) (انظر على نحو خاص خمار، أي: «الحجاب») يؤكّد جيدًا هذا الأصل للكلمة. ما يخص الأصول المختلفة المعطاة لهذا الاسم، انظر المصادر التي ذكرها هلدار ‹HALDAR, Associations, 77›؛ ‹GES.-BUHL, 350›.

11 Neue Beiträge, op. cit., 36, n. 6.

12] ‹EI[1] II, 669›. هذا الرأي ليس خاصًا بفشر؛ وبالفعل، فإنّ نيلزن ‹D. NIELSEN, Die altar. *Mondreligion*, 138›، كتب قبله: «إن المفردة العبرية 'كاهن' رسميًا وأحيانًا على نحو واقعي، مطابقة للكاهن العربية، وكما ارتأى فلهاوزن ‹Wellhausen, Reste[2], S. 143›» أنه من الممكن شرح أن المفردة العربية ليست استعارة من العبرية، وبالعكس. فإن المفردة العبرية <كوهن> هي كلمة عربية أصيلة». وليكتمل الخلط، فإنّ غراي ‹Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925, p. 184› يؤكّد الأصل العبراني للكلمة، والذي انتقلت منه إلى الآرامية.

13 ERE art. Arabs, I, 667.
14 WELLHAUSEN, Reste[2], S. 131, 134, 143.
15 Ét. Sur les religions sémitiques[2], 218.

16] ‹La religion des Hébreux nomades, 228 sq.›. يذكر المؤلّف (إرميا 27: 9؛ 29: 8)؛ (ميخا3: 6–7 و11). والآية الأخيرة جديرة بالتوقّف عندها: «. . كهنتها يعلّمون بالأجرة. أنبياؤها يتنبّأون بالفضّة .). وهو يستشهد بسفر التثنية (18: 14) من دون أن يذكر المقال الممتاز الذي كتبه سميث (W.R. Smith) حول هذه الآية. لنذكر أخيرًا أن ال<قُسم> في سفر إشعيا (3: 2) جزءٌ من نخبة الأمة.

17] يمكن أن يقرأ (كاهن) — عرّاف، ويقرأ (كاهن) — سادن، ويقرأ (كاهن) — ناشد، إلخ.

18 Cf. W.R. SMITH, in J. of Ph. 13/1885, 273 sqq., T. WITTON DAVIES, Mgic, Divin And Demonology, op. cit., 78.

19] <قصام> = تكهن، و<قصموتو> = كهانة (انظر «القرداحي: لباب. ص 2/ 4428»). لمزيد من التفاصيل، انظر توفيق فهد في ‹*Semitica* 8/1958, 72-73›.

20 Opera Omnia, éd. Et trad. G. BIKELL, I, 212-3.

21] قُوصوما.

22] قاصما.

23 W.R. SMITH, loc. cit., 281-3.

24] انظر القسمين (1/ 3/ 9، و1/ 3/ 10).

25 The Nature and Function of Priesthood, op. cit., 93.
26 Reste[2], S. 143.

27] انظر سفر صموئيل الأول (6: 2)، حيث يربط بين الكوهانيم والقوصميم صلات وثيقة (عند الفلسطين). بصدد الكوهن، كتب أ فيشر ‹EI1, II, 669› «على ما يبدو، كان مرة متنبي، ولكنه يظهر لاحقا فقط عرافًا، وقبل كل شيء بصفته مقدم الأضاحي ومعلم التوراة».

28 DHORME, La religion des Hébreux nomades, 224.

29] كيلا نتحدّث عن استمراريته الدائمة في اليهودية وفي الكنائس المسيحية التي تستخدم اللغة السريانية أو العربية، حيث لم يحافظ سوى على المظهر العبادي والاجتماعي لوظيفته. إلاّ أنّه ينبغي

ألاّ ننسى أنّه كان يفترض بالقساوسة والرهبان في القرون الوسطى أن يمتلكوا ملكة الكهانة وكان الناس يستشيرونهم، مثلما كانوا يستشيرون الكهنة في الماضي. ويقال إنّ الراهب بحيرى قد تعرّف على النبوّة لدى محمّد اليافع ‹ابن هشام: ص 115؛ انظر 119›. وتقدّم لنا أسطورة سلمان الفارسي، بتنقلاته بين النسّاك المسيحيين ‹ابن هشام: ص 136 وما يليها›؛ ‹ابن سعد: ص 1/4 /53-4› الكثير من المعلومات في هذا الصدد. يمكن أيضًا رؤية الدور ذا الدلالة الذي يعزى للرهبان في تأسيس بعض المدن الإسلامية، كتأسيس واسط على يد الحجّاج ‹الطبري: ص 2^{2}/ 1126› وبغداد على يد المنصور ‹ياقوت: ص 1/ 681-2›؛ ‹الطبري: ص 3/ 276›؛ وتذكر الواقعة نفسها في الصفحة [372] من المصدر نفسه بصدد الرافقة، في الأراضي البيزنطية؛ قارن مع ص 277؛ و‹ابن الأثير: ص 5/ 436-7›. لنذكر أخيرًا مقطعًا لابن اسحق يضع فيه على قدم المساواة الحبر عند اليهود والراهب عند المسيحيين والكاهن عند العرب ‹ابن هشام: ص 129›: وكانت الأحبار من يهود والرهبان من النصارى والكهان من العرب قد تحدثوا بأمر رسول الله صلعم قبل مبعثه لما تقارب من زمانه. لكن في كلّ مكان، يستند التنبّؤ بالغيب المعزو للرهبان إلى كتبهم المقدسة.

30 The Prophets of Israel and their Place in History to the close of the 8th Century b. C. With introd. And additional notes by T. K. Cheyne, Londres 1902, 390.

31] يسمّى <كينيشتو>، هلدار ‹HALDAR, *Associations*, 40›؛ يشير معادله السرياني <كنوشتو> (كنيسة باللغة العربية) إلى مكان العبادة، ثمّ إلى جماعة المؤمنين، ثمّ إلى الكنيسة بمجملها.

32 DHORME, op. cit., p. 224.

33] مجتمعة وفق هلدار ‹HALDAR, *Associations*, op. cit., pp. 1ff›.

34] ‹المصدر نفسه. ص 13-14›. في رسالة من تل العمارنة (رقم 38)، يظهر بصفته «عرّافًا عن طريق الصقور».

35 HALDAR, *Associations*, op. cit., pp. 17ff.

36] ‹المصدر نفسه. ص 21-22›. كان الوحي الذي يلهمه يدعى <زقيقو> ‹المصدر نفسه. ص 24›. يبدو كأنّ هذه الشخصية كانت سلف النبيّ الساميّ.

37] ‹المصدر نفسه. ص 40›. ألا يمكن عد القوّال الذي يمارس حتى يومنا هذا دورًا مهمًا في الأعياد الشعبية والزواج والمآتم وريثًا لذلك <الكالو> القديم؟.

38 Bemerkungen zum «Buch der Götzenbilder» von Ibn al-kalbî, p. 357 (الأفكل) انظر.

39 A.L.F. MAURY, La Magie et l'Astrologie dans l'Antiquité et au Moyen âge, Paris 1860, p. 14.

40] حول دور المرأة في العبادة العبرية، انظر بيريتز › PERITZ, Woman in the Ancient Hebrew Cult, in JBL 17/1898, p. 111 sqq.›. عن دورها في الديانات العربية، انظر › LAMMENS, Le culte des Bétyles, 47-51›. عن المرأة العربية على نحو عام، انظر ‹أحمد محمد الحوفي: المرأة في العصر الجاهلي. القاهرة 1956›، و› A. PERRON, Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme, Pairs 1913 M. FAHMY, La condition de la femme dans la tradition et l'Islam, Paris-Alger 1858; l'évolution de›.

41 De bello Vandalico, II. 8.

42 Cf. N. ABBOT, Pre-Islamic Arab Queens, in AJSL 58/1941, pp. 1-22ö J. LEWY in HUCA 19/1943 p. 420 sq.

43] إنّ فرضية النظام الأموي لدى العرب، التي يساندها بصورة خاصة فيلكين › WILEKEN, Das Matriarchat bei den Alten Arabern, Leipzig 1884› وكذلك سميث › W.R. SMITH, Kinschip› في الكتاب كلّه، مع كل الدلائل الجدّية التي تقدّمها، هي بعيدةً عن أن تفرض نفسها؛

انظر آخر توضيح قام به روبرت ف سبنسر ‹ ROBERT F. SPENCER, The Arabian Matriarchate: an Old Controversy, in Southwestern Journal of Anthropology, 7/1952, pp. 478-502›.

44] كانت إحدى ملكات الصحراء تلك تحمل اسم زقيقة (انظر ‹ R. DEVREESSE, Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe, Paris 1944, 245 sqq.›؛ والحال أنّ هذا الاسم كان يشير في صيغته المذكّرة إلى وحي الملهم، ويعترف به كذلك باعتداد أنّه اسم كاهن ‹HALDAR, *Associations*, 24 ›.

45 Culte des Bétyles, 114, enrichi par HALDAR, op. cit., 191 sq..

46] انظر المصادر في ‹HALDAR, *Associations*, p. 191›: بنات طارق اللاتي. في ‹تاج العروس. 10/49، السطر 29›، تشرح بنات طارق على أنّها: «بنات الملوك». ينبغي الملاحظة أنّ مؤذّن النبيّة سجاح كان يدعى جنبة بن طارق ‹تاج العروس. ص 1/1/ 205، سطر 14).

47] وفق ‹ابن دريد: ص 177›، يشير طارق وطرق إلى وظيفة الكاهنة التي ترمي الحصى؛ انظر القسم (2/ 1/ 7).

48] بالفعل، ففي نعت اللاتي ‹الأغاني. ص 11/ 126، سطر 11› تكمن أهمّيّة التفسير الأول؛ والحال أنّ هذا النعت، الذي يمكن أن يكون اسمًا موصولاً، لا يشكّل معطىً واضحًا للنصوص، بل إعادة تشكيل تصوّرية (انظر ‹HALDAR, loc. cit›).

49] انظر ‹أبو داوود: سنن. ص 1/ 195، سطر 15›؛ ‹أسد الغابة: ص 5/ 17، سطر 4›.

50] انظر القسم [1/ 4/ 2].

51] انظر القسم [1/ 4/ 13].

52 LAMMENS, Culte des Bétyles, 50.

53] على نحو عام، تحمل أشكال الوحي العربي المحفوظة في التقاليد الإسلامية في داخلها معايير عدم أصالتها؛ لكنّها مع ذلك تشهد على الروح والشكل الذي كان ينبغي أن تظهر عليه أشكال الوحي الأصيلة ؛ إذ حتّى ولو لم تكن سوى «مضاربات تتفاوت في نجاحها»، كما يقول ر بلاشير ‹ R. BLACHÈRE (*Le Coran* I. *Introduction*, Paris 1947, p. 178, n. 248)›، فإنّه ينبغي الاعتراف بأنّ المضاربة تنحو إلى الاقتراب قدر الإمكان من نموذجها. انظر القسم [1/ 4/ 16].

54] ‹الأغاني. ص 13/ 109 وما يليها›؛ ‹ياقوت: 4/ 384› (حيث نقرأ: ثريّا).

55] ‹الأغاني. 20/ 23 وما يليها›. كانت المعركة لصالح إياد لدرجة أنّ جثامين الفرس المقتولين شكّلت كومةً كبيرة. ويقال إنّ اسم ديرٍ في المناطق القريبة قد حافظ على ذكرى تلك المعركة، وهو دير الجماجم.

56] انقض تحتها.

57] ‹ابن هشام: ص 133›.

58] ‹المصدر نفسه، ص 797›؛ ‹الطبري: ص 1^3/ 1617›.

59] ‹الطبري. ص 1^3/ 1635›.

60] ‹ابن هشام: ص 92 وما يليها›؛ ‹ابن سعد: ص 1/1 /49-50›.

61] ‹الكامل›؛ انظر ‹ابن هشام: ص 284›؛ ‹أسد الغابة: ص 2/ 378›. عن معنى هذا التعبير، انظر ‹الأغاني. ص 2/ 169› و‹ابن سعد: ص 3/ 2/ 91› (قارن مع الصفحات 136، 142، 148).

62] ‹ابن هشام: ص 284›.

[63 ‹القزويني: ص 1/ 77›.

[64 لم نختر سوى بضعة أمثلة يمكنها أن تبرز دور المرأة في الكهانة العربية. هناك نصٌّ في أسطورة الزبّاء (هل هي زنوبيا، التي توفيت في عام [274 م] ودعيت <بات زاباي> في نقشين تدمريين تبجيليين؟ انظر ‹CIS 3946-7 et D. SCHLUMBERGER, La Palmyrène du Nord-Ouest, 151›، وهذا النصّ يشير إلى وجود كاهنة في البلاط، مرتبطة بشخص الملكة: «وكانت الزباء سألت كاهنة لها عن أمرها» ‹الطبري: ص ^{2}1/ 762›؛ عن هذه الأسطورة، انظر ‹المصدر نفسه، ص 760-1›؛ ‹الأغاني، ض 14/ 73-74›. نجد عند لامانس ‹LAMMENS, Culte des Bétyles, 47 sqq. Et passim› عدد من الإشارات إلى الكاهنات. لنشر أخيرًا إلى أنّه كان بإمكان المرأة أن تكون سادنةً أو حارسةً للمعبد؛ وكان هذا الحدث نادرًا، لكن يشهد عليه أبو داوود ‹سنن، ص 1/ 195، السطر 5›؛ ‹أسد الغابة: ص 5/ 17، السطر 4›؛ ‹الأغاني، ص 19/ 69›، على عكس بريتز ‹PERITZ, in JBL 17/1898, p. 116›، الذي يؤكّد أنّه لم يصادف أيّ مثالٍ عن امرأةٍ سادنة.

[65 ‹المسعودي: ص 3/ 352›؛ وبعد صفحات، مراهنًا على عمران بن عمير مزيقيا الكاهن، شقيق الملك اليمني، في عصر سيل العرم، يطلق عليه المسعودي صفة عاقر (ص 386) أو عقيم (ص 378). هل هو عقمٌ طبيعي أم علامةٌ كهنوتية أو سحرية كهنية (عزوبية أم إخصاء)؟. غير أنّ لقب العقيم يطلق على الرجل الذي ليس لديه أبناء ذكور.

[66 ‹المصدر نفسه›.

[67 أول ملك لقذاعة، يقول عنه ‹الطبري: ص 1/ 750-2›^{2}: فكان جذيمة تنبأ وتكهن واتخذ صنمين يقال لهما الضيزنان قال ومكان الضيزنان بالحيرة معروف وكان يستسقي بهما ويستنصر بهما على العدو يستشفي. قارن مع ‹الأغاني، ص 14/ 73 وما يليها›؛ ‹ابن الأثير: ص 1/ 245-251›؛ ‹ابن نباتة: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون› ذكره راسموسن ‹RASMUSSEN, Additamentum ad Historiam Arabum ante Islamismum (Hauniac, 1821), pp. 2-4›.

[68 ‹الجاحظ: البيان، طبعة القاهرة 1895/1893 م، 1/ 136›. قالوا: كان أكهن العرب واسجعهم سلمة بن أبي حية وهو الذي يقال له عزى سلمة.

[69 ‹الأغاني، ص 13/ 12›:كان يقال إن معه تابعًا من الجن يعلمه الخبر لكثرة صوابه لأنه كان لا يظن شيئًا فيخبر به قومه الا كان ما يكون.

[70 ‹الأغاني، ص 21/ 99›: لصحة رأيه؛ قارن مع ‹ابن الأثير: ص 1/ 366›. يبرز أبو حاتم السيجستاني جيدًا شخصية هذا الحكيم ويعدد الوظائف التي كان يجمعها (‹كتاب المعمرين›، تحرير غولدتسير ‹I. GOLDZIHER, in Abhandlungen, II, 25›: وكان سيدًا مطاعًا شريفًا في قومه ويقال كانت فيه عشر خصال لم يجتمعن في غيره من أهل زمانه: كان سيد قومه، وخطيبهم، وشاعرهم، ووافدهم إلى الملوك، وطبيبهم، والطب في ذلك الزمان شرف، وحازي قومه، والحزاه الكهان، وكان فارس قومه وله البيت والعدد منهم.

[71 ‹الأغاني: ص 15/ 76›. كان كاهنًا . . ولم يزل ذلك في ولده ومنهم الرباب بن البراء كان يتكهن، ثم طلب خلاف أهل الجاهلية فصار على دين المسيح. فذكر أبو اليقظان أن الناس سمعوا في زمانه مناديًا ينادي في الليل، وذلك قبل مبعث النبي: خير أهل الأرض رباب الشني وبحيرا الراهب وآخر لم يأت بعد . .

[72 انظر ‹نقائض جرير والفرزدق›، نشر بيفان (Bevan)، الصفحتان 154، 155؛ ‹ابن دريد: ص 197›.

73 BEZOLD, Babyl.-Assy. Glossar, 54.

74] كلقب يحمله كاهن وادي العلا (ديدان): ‹ DUSSAUD, Pénétration, 132; RYCKMANS, in BSOAS 14/1952, p. 1›.

75] أفكل: حارس (؟)، عرافة ‹FÉVRIER, La religion des Palmyréniens, 170›. لنذكر «أفكل النبع المقدّس» (أفكا) الذي ربما كان حارس الوحي أو الناطق باسمه.

76] في ‹Dans CIS II, 198›، يشير إلى الشخصية التي ينبغي أن تدفع لها غرامة في حال انتهاك القبر. من وجهة نظر كانتينو ‹J. CANTINEAU, Le Nabatéen, 2, 66›، «في اللغة النبطية، يتعلّق الأمر بالتأكيد بكهنوت».

77] على شكل تدخّل أفكل (انظر ‹CIS II, 969, 2178, 2660, etc›). عن الأفكل وعامر بن الجعيد، انظر موريتز ‹B. MORITZ, Der Sinaikult in heidnischer Zeit, 27 sq.›.

78] انظر ف هومل ‹ F. HOMMEL, Südarabische Chrestomathie (minäo-sabäische Grammatik , Bibliographie minäische Inschriften nebst Glossar) Munich 1893, p. 113›. في الجنوب العربي، انظر ‹ E. OSIANDER, Zur himjarischen Altertumskunde, in ZDMG 19/1865, p. 291 sq.›؛ ب موريتز ‹ B. MORITZ, in Oriental studies published in commemoration of the fortieth anniversary (1883-1923) of Paul Haupt…, Baltimore 1926, p. 206›.

79] انظر المراجع العديدة التي جمعها لامانس ‹LAMMENS, Culte des Bétules, 45›.

80] ‹ابن دريد: ص 197›: الأفكل من قولهم اعتراه أفكل أي رعدة ونفضة؛ ‹المسعودي: ص5/ 285›: أخذه أفكل ورعدة؛ ‹تاج العروس. ص 8/ 65›، حيث يشرح الأفكل بأنّه: أ) الرعدة تكون من البرد والخوف، ب) الشقرّاق، وهو طائر ينذر بالشؤم كان يدفع بالخشية إلى أولئك الذين يصادفونه، ج) لقب الأفوه العودي، الشاعر، بسبب ارتجاف كان يعاني منه، د) لقب فخذ من قبيلة عربية يقال لأفرادها: الأفاكِل، هـ) اسم مكان. ‹ CLERMONT-GANNEAU, Recueil d'Archéologie Orientale, VII, 32› بالمقاربة مع كافل الهيكل «حارسه». ‹المسعودي: ص 1/ 94› (قارن مع ‹تاج العروس. ص 99/8، السطر 22-23›، حيث تشير كلمة كفيل إلى التقي)، واكتفل، أي اهتمّ. وقد أطلقه المسعودي على هارون، شقيق موسى، ووضّحه قيّم الزمان.

81 La religion des Palmyréniens, 171.

82] ‹ابن دريد: ص 197›؛ يضيف المؤلّف: وكان ذا بغي فسارت إليه بنو عصر فقتلوه، وله حديث.

83] في رسالة له إلى بواسييه (BOISSIER)، نشرت في ‹Mantique, 53›، يسمّي الأب أناستاز (Anastase) عدّة كهنة عرب: تيم اللات، من بني لهب الذين زوّدوا العرب بأفضل كهنتهم؛ مهر في العراق؛ خسل بن عمير بن عميرة في اليمن؛ أبو ذؤيب الهذالي؛ جابر بن عامر المازني؛ جندب بن العنبر بن عمر بن تميم؛ مرّة الأسدي؛ إلخ. عن الكهانة والكهنة، نجد الحالات التقليدية لدى في ‹ FREYTAG, *Einleitung*, 156-159›؛ «الألوسي: بلوغ. ص 3/ 275-6›.

84] ‹المسعودي: ص 3/ 341، 342، 344›. وفق الكونت دو لاندبرغ ‹ COMTE DE LANDBERG, La Langue arabe et ses dialectes (Communication au XIVe Congrès Intern. Des Orientalistes à Alger, Leyde 1905, p. 70)›، فإنّ المطارفة، وهم من الهذيل، بين الطائف ومكّة، لا يزالون يتكلّمون اللغة التقليدية/ القياسية . . وهم، وفق قول الحجازيين، كهنة ومتنبّؤون ومنجّمون. وشريف مكّة يستشيرهم.

85] ‹3/ 334-5›.

86] ‹العرافة. ص 3›.

87] التخيل والفراسة والاستشعار والطيرة والزجر والعرافة.

88] السانح والبارح والجابه والتالي. انظر القسم (3/ 4/ 5).

89] . . الزجر وصياح الطير وملاقاة الوحش . . ولقاء الحية والأفعوان والدود والحشرات وصياح الغراب وهدير الحمام وعزيف الجان وصوت الحصى وخرير المياه وطموم السيول والنظر إلى السحاب والغيوم والهداية بالنجوم ومعرفة الأنواء والأمطار والرعد والبرق وما أشبه ذلك مما ليس لغيرهم من الأمم.

90 De divinatione, I, 41; comp. I, 1; II, 92 et 94.

91] حرره وترجمه إلى اللغة الألمانية ميلر ‹E. MILLER, in Revue Archéologique, N. S. , 19, 1/1869, 101-110›؛ جرى الاستشهاد به في طبعة مندلسن ‹Mendelssohn, II, 1881, pp. 187-9›.

92] ندين بالموجز لروبر ‹L. ROBERT, Hellenica, II/1946, 45 sq.›. نجد في هذه المساهمة للبروفيسور روبرت المعنونة ‹L'épitaphe d'un Arabe à Thasos, ib., pp. 43-50› الاستدلال بالنصوص اليونانية التي تسوغ لقب (οἰωνοσκόπς) الذي يحمله والد هذا العربي، الذي أصله من حوران، والذي أنشأ النصب التذكاري (على نحو خاص سيسيرون ‹CICÉRON, De divin. , II, 92 et 94; PHILOSTRATE, Vita Apolt. I, 20; PORPHYRE, De abstin. III, 4; Vie de Pythagore, NH XXXV, 13; GALIEN, Ad Hippocr. De auct. Morb., I, 15; CLÉMENT 11; PLINE, Graecarum D'ALEXANDRIE, Strom. I, 16, éd. Stählin, p. 48; THÉODORET, affectionum curalio, I, 19, éd. Raeder, p. 10›.

93 Der Islam 5/1914, p. 211 (c.-r. du Berceau de l'Islam).

94] عن الكاهن الأسدي، الذي يدعى يا ربّنا والذي يجيب يا عبادي. انظر ‹الأغاني. ص 8/ 68، 70؛ 10/ 15؛ 19/ 53›؛ ‹ابن قتيبة: معارف، ص 198›؛ ‹الجاحظ: الحيوان. ص 1/ 160› (عدّة أمثلة).

95] ‹Culte des Bétyles, 79 sqq.›، حيث يعطي الكاتب جميع المراجع حول هذا الموضوع.

96 RYCKMANS, *Religions*, 30.

97] حيث نجد الأشكال التالية: ربي أو ربّوني، ربّولي، ربّونو، التي يمكن مقارنتها بموري ومو–ان اللتين تحملان المعنى نفسه. ويبدي القرآن ردّ فعل ضدّ استخدام هذه التسمية التي يستخدمها «أهل الكتاب» لوصف أعضاء الكهنوت لديهم، من حاخامات وقساوسة (3/ 64؛ 9/ 31)؛ انظر شيلهود ‹J. CHELHOD, Note sur l'emploi du moi rabb dans le Coran, in Arabica 5/1958, 159-167›. حول عوف بن محلم، الذي صاح وهو يقف أمام ملك: إنّه ربّي وربّ الكعبة، يقول ‹الجاحظ: الحيوان. ص 1/ 160› إنّه تعبيرٌ جاهليّ أصبح مهملاً. من أجل معادلاته في الإسلام، انظر لامانس ‹LAMMENS, Culte des Bétyles, 81 sq.›.

98] بناء على أنّ عباد هي جمع عبد «عابد، عبد، خادم». يمكن أيضًا أن نقرأ عبّاد، وهو جمع عابد «خادم، عابد، ناسك».

99] لامانس ‹LAMMENS, Berceau de l'Islam, I, 204›. في مكان آخر ‹Culte des Bétyles, 80›، يظن المؤلّف أنّ الكتابة الكاملة للربّ هي رب البيت «سيّد بيت إيل»، «سيّد الجناح المقدّس» (انظر القسم 2/ 2/ 56، الأقسام 28–30)؛ وهو يقارن هذه التسمية ب<ربا بته> في النقوش النبطية ‹JAUSSEN et SAVIGNAC, Mission, I, 213, 217, n^{os} 57, 58, 59; E LITTMANN, Zu den nabat. Inschriften von Petra, in ZA 29/1914, 268 sq.›.

100] انظر الأرقام (314–316)، حيث يدعى المؤلف <بو–بخلو>، = «فم بعل»؛ والرقمين (255–6)، حيث المؤلفان هما <موت بخلو> و<موت بعلو>، «رجل بعل» (انظر ‹HALDAR,

Associations, 79›، والفصل الأول، هامش رقم 1. قارن مع مراسم «فتح الفم» عند الآشوريين البابليين، التي تميّز ترقّي الكاهن إلى وظيفة الوحي: انظر ‹ H. ZIMMERN, Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehhiâ und Mambûhâ der Mandäer, in Or. St. Th. NÖLDEKE, II, 959-67›.

[101 انظر أعلاه، الهامش رقم 69.

[102 انظر ‹جمهرة أشعار العرب. ص 125، البيت الخامس›، الذي ذكره غولدتسيَر ‹ GOLDZIHER, *Abhandlungen*, I, 18, n. 3›: فهل من كاهن أو ذي إله.

103 Éd. Freytag. Bonn 1828-47, I, 292.

[104 يقال: هذا ذو، ورأيت ذو، ومررت بذو. هذه هي الصعوبة الوحيدة التي تقدّمها هذه الشهادة؛ لكننا نظن أنّ (ذو) قد دخلت في عداد الأسماء الخمسة التي لا تزال حالاتها الإعرابية تجرى باستخدام التصريف، وذلك حرصًا على المنهجة النحوية. قارن مع هذا البيت لأحد الطائيين، ذكره التبريزي:

فـــان المـــاء مـــاء أبي وجـــدّي
وبئـــري ذو حفرت وذو طويت

105 Comp. DE SACY, Grammaire arabe3, Tunis 1904, p. 449.

[106 نجد قائمةً بهذه الأسماء لدى فلهاوزن ‹ WELLHAUSEN, Reste[2], 2 sqq.; NÖLDEKE, in ZDMG 41/1887, 707 sqq.›، قارن مع ‹ابن هشام: ص 76›، هذه الأمنية لامرأة كانت حتى ذلك الحين عاقرًا: إن هي ولدت رجلاً أن تصدّق به على الكعبة عبدًا لها يخدمها ويقوّم عليها.

[107 حول معنى هذه العبارات، انظر هلدار ‹HALDAR, Association, 29 sqq., 126 sq., 181›. يبدو أنّ المعادل المصري هو (ens)، «بمتلكه»، بمعنى «خادم إله» (انظر سبيغلبرغ ‹ W. SPIEGELBERG, Ägyptisches Sprachgut in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit, in Or. St. Th. NÖLDEKE, II, 1096›.

[108 دوسّو ‹DUSSAUD, in Syria 12/1931, p. 72›. ينبغي الإشارة إلى أنّ عبارة كوهين ل، «إنّه يقدّم التبجيل إلى» مثل ذلك الإله ‹DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 224 sq.› والتي تشير في الآن ذاته إلى الكهنوت العبراني وكهنوت الأجانب (سفر الخروج 2: 16، مديان؛ ‹سفر صموئيل الأول 5: 5؛ 6: 2، أشدود)، لها نفس المعنى؛ الأمر الذي يسمح لنا بالظنّ أنّ الطابع الكهنوتيّ ليس مستثنى في هذه الفئة من القيّمين على العبادة.

[109 ‹The Prophets, op. cit. 390›. متحدّثًا عن المعابد الرئيسة في الحجاز (الكعبة، العزة في نخلة، اللات في الطائف)، يقول ابن هشام: وكانت العرب قد اتخذت مع الكعبة طواغيت وهي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة، لها سدنة وحجاب، وتهدى لها كما تهدى للكعبة (ص 54) . . والسدنة الذين يقومون بأمر الكعبة (ص 55، س 10)..في هذا المقطع كلّه، يقتصر القيّمون على العبادة على السادن والحاجب؛ ويدعى مكان العبادة نفسه بيت المسدن، في بيت ينسب إلى ربعة بن العجاج ‹المصدر نفسه، سطر 11›. كان الحاجب والسادن يحتلّون الوظيفة نفسها؛ وفق الجاحظ ‹الحيوان. ص 1/ 160›، فإنّ السادن أحد تعابير الجاهلية التي لم تعد تستخدم؛ وحلّ محلّه تعبير الحاجب، للدلالة على كبير حجّاب الملك. غير إنّ العالم اللغوي المصري ابن برّي، في ‹تنبيه الإيضاح على الصحاح (الجوهري)›، الذي ذكر في ‹لسان العرب. ص 17/ 69›، يقيم بارتباك فارقًا بين هاتين الشخصيتين، حيث يقول: إن الحاجب يحجب وإذنه لغيره والسادن يحجب وإذنه لنفسه.

[110 انظر ‹الأغاني. ص 8/ 11/ 16-17، 67›.

[111 انظر توفيق فهد في ‹Semitica, 8/1958, p. 54 sqq.›.

[112 انظر فلهاوزن ‹ WELLHAUSEN, Reste2, 129; A. FISCHER EI1, s.v. Kâhin; E. O. JAMES The Nature and Function of Priesthood, op. cit., 93›.

[113 عن هذه النقطة الأخيرة، انظر مثالاً ذكره ‹ابن سعد: ص 1/ 1/ 68›: قال عمرو بن مرة الجهيني كان لنا صنم وكنا نعظمه وكنت سادنه فلما سمعت بالنبي كسرته وخرجت حتى اقدم المدينة على النبي فأسلمت. في نقوش سيناء، يدعى حارس المعبد بيتويو، أي «الذي ينتمي إلى بيت (=نصب)»: انظر موريتز ‹MORITZ, Der Sinaikult, op. cit., 28›. في نقشٍ من سيتيوم (Citium) ‹ CIS I, 86 A, I. 5›، وضمن سلسلة من الألقاب الكهنوتية، يظهر لقب (prqm) (=بالعربية: الحجّاب)؛ قارن مع «الحجاب» في سفر الخروج (26: 31-32) انظر لاغرانج ‹ LAGRANGE, Ét. Sur les religions sémitiques2, 480› ومع الكلمة السريانية <بَرْقًا>؛ كانت هذه الكلمة الأخيرة تشير إلى المعابد الكهنوتية المتنقلة، التي تستخدم للحصول على الوحي؛ وهو نوعٌ من المذاخر كان يوضع فيه الحجر المقدّس، أي النصب (انظر سميث ‹W.R. SMITH, in J. of. Ph. 13/1885, 281 sqq.›.

[114 ابن هشام: فكانت إليه الحجابة . . فولي قصي البيت وأمر مكة ووكانت إليه الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء. وقد ذكرت حالات أخرى في ‹ĜÂHIŹ, Opuscula, 75›؛ ‹ابن دريد: ص 279› (انظر ‹المصدر نفسه. ص 119›، حيث يُذكر سادنٌ ذو شأن رفيع عند بني ضبّة).

[115 انظر فيرولو ‹ Ch. VIROLLEAUD, in Syria 15/1934, 241 et 16/1937, 165; DUSSAUD, Divine Kingship in the ib. 22/1941, 101 sqq. Cf. également ENGNELL, Studies in Ancient Near East, Uppsala 1943, p. 87› ووردت التسمية نفسها في نصٍّ حثّي (انظر ‹Syria, 21/1940, 151, n. 2›).

116 Cf. MONTGOMERY, in JBL 23/1094[?], 94.

[117 انظر (a 1 السطر 30) من هذه الكتابة، التي نشرها لدزبارتسكي ‹ LIDZBARZSKI, *Handbuch*, 415 sq. et LAGRANGE, in RB 10/1901, 522 sq.›. في اللغة الأكادية، يشير العديد من هذه التعابير إلى تلك الشخصية، وبصورة خاصة <ناقيدو، ريئو، كَبَّرُو> (انظر ‹HALDAR, Associations, 79›).

[118 هذا هو السبب الذي يدعونا إلى تفضيل صيغة فعالة التي تعبّر عن فنّ الكهانة، على صيغة فَعالة، التي تشير إلى العمل الكهنوتيّ، كما هي الحال في سِدانة.

[119 نجد عند هلدار ‹HALDAR, op. cit., 123 sqq.› موجزًا للنقاشات التي جرت عن العلاقات بين روءٍ ونبي. لكن سفر صموئيل الأول [9: 9] لا يترك أيّ مجال للالتباس: «تعالوا نذهب إلى الناظر <روءَ>» إذ إنّ ذاك الذي ندعوه اليوم باسم النبي كان يدعىً في الماضي ناظرًا.

[120 والحزاة الكهان (أبو حاتم السجستاني، كتاب المعمّرين، ‹éd. GOLZIEHER, op. cit., II, 25›؛ الأطباء والحزاة من الكهان والعرافين ‹ابن هشام: ص 19، السطر 12›؛ ‹الطبري: ص 2/1 914›؛ قارن مع ‹الأغاني. ص 20/ 7›: فسأل الأطباء والكهان والعياف)؛ وكان عند كسرى ستون وثلاثمائة رجل من الحزاة، والحزاة العلماء من بين كاهن وساحر ومنجم ‹الطبري:ص 2/1 1009›؛ قارن مع ‹COOKE, Text-Book, n°42, l. 11 › حيث يقارن الحزي بالكهنم.

[121 إنّ كلمة حزير (أو حازر: ‹الأغاني. ص 10/ 38، السطر 17› التي تشير إلى الكاهن عند بني أسد (انظر لامانس ‹LAMMENS, Culte des Bétyles, 87›)، لها نفس المعنى خبيرًا الذي يقارنه هوفمان ب (حبر/ חבר) ‹ ZATW 3/1883, 92; cf. NÖLDEKE, in ZA 18/1904, 96; W.R. SMITH in

‹J. of ph. 14/1885, 122 sq. HALDAR, Associations, 176 sq.›. في بيت للممزق العبدي، روي على نحو مختلف وذكره البحتري في الحماسة، تحقيق شيخو ‹Cheikho, in MFO 3, 2, p. 657, n° 441›، فإنّ الحازي، المتواجد قرب الكاهن، يفسّر في ملاحظة هامشية بأنه زاجر الطير؛ قارن مع فريتاغ ‹FREYTAG, Einleitung, 158 sq.›. انظر عبارة (حز عنم/ <חז ענם>) في نقش من سيتيوم ‹CIS I, n° 21, l. 4›، يقرأه نلدكه ‹NÖLDEKE, *Phönische Inschrift*, in ZA 9/1894› على النحو التالي: (<حزي عينيم>/ مفسر الإشارة) «Zeichendeuter »، في حين يقرأه هاليفي ‹HALÉVY, in Revue Sémitique 3/1895, 183 sqq.› على النحو التالي: <حز عنم> «مفتّشو الآبار».

122 LIDZBARSKI, Handbuch, 272.

123] هذه المعاني المتباينة محفوظة في كلمة <حازويو> السريانية ‹قرداحي: لباب. ص 1/ 396›.

124] انظر ‹GES.-BUHL, 220; GINSBERG, in JBL 57/1938, 209, n. 3›. عن الترادف بين <كوهن> و<حوزه> و<روءِ>، انظر ما ذكره هلدار ‹HALDAR, Associations, 104›.

125] ‹HALDAR, Association, op. cit., 178 sq., cf. 13›. تعادل كلمة <يدوعو> السريانية كلمة عرّاف العربية ‹قرداحي: لباب. ص 1/ 522›؛ وفق يعقوب السروجي ‹ Jaques de Sarûg (ZDMG 29/1875, 107 sqq.)›، فقد تعلّم الكنيس فنّ الكهانة من السحرة <زوكورا> ومن الثعابين الضخمة <إيدوعو> أو <إدوعا>، كما ذكر ‹القرداحي: لباب. ص 1/ 347›. والزوكورا هم الذين يستحضرون الجن.

126] انظر ‹المسعودي: ص 3/ 352–3›؛ و‹الجاحظ: كتاب الحيوان. ص 4/ 62›؛ وهو دون الكاهن.

127] انظر ‹القزويني. ص 1/ 320›. ونفوس أصحاب العرافة تستدل ببعض الحوادث على البعض بمناسبة بينها أو بمشابهة خفية.

128] ‹1/ 196–223›. يعيب الكاتب على المسعودي (3/ 352-3) سطحيته حول هذا الموضوع وأنّه يذكر وقائع لم يتأكد منها.

129 Cf. réf. Ap. GOLDZIHER, Abhandlungen, I, 25, n. 1; HALDAR, Associations, 178.

130] ‹Magie et religion, 416› (يذكر ‹القسطلاني: ص 8/ 398›).

131] انظر الهامش رقم (120) في هذا الفصل.

132] انظر أدناه، صفحة 116.

133] ‹لسان العرب. مادتا (كاهن/ عراف)›. ويقال للحازي: عراف، وللقناقن عراف، وللطبيب عراف، لمعرفة كل منهم بعمله والعراف الكاهن.

134] ‹ابن هشام: ص 98 وما يليها›؛ ‹الطبري: ص 1/ 1077–8›.

135] ‹ابن سعد: ص 1/ 1/ 98›؛ انظر ‹المصدر السابق، ص 109›، حيث يعزو الكاتب الواقعة نفسها إلى كاهن.

136] ‹القزويني: ص 1/ 322›.

137] يدعو ‹المسعودي: ص 352/3› هذا العرّاف نفسه برباح بن عجلة. انظر التنوعات عند الجاحظ في ‹التربيع والتدوير/ رباح›. فالمؤلف يقدّم لنا أسماء بعض العرافين: الأبلق، الأزدي، عراف نجد، والأخلج الدهري وعروة بن زيد الأزدي، ورباح بن عجلة، عراف اليمامة، وكان في نهاية التقدم في الأبلق الأسيدي. قارن مع ‹الجاحظ: كتاب الحيوان. ص 6/ 62›: العرافة والكهانة والأجلح الزهري وعروة بن زيد الأسدي وعراف اليمامة رباح بن كحلة وهو صاحب المستنير البلقي (!).

138] «الأغاني: ص 20/ 154 و155»؛ «المسعودي. ص 3/353-4»؛ «ابن خلدون: ص 1/ 197» (حيث يرد: الأبلق الأسدي ورياح بن عجل).

139] انظر على نحو خاص ابن هشام مذكور في الهامش رقم (120) من هذا الفصل. لنلاحظ أنّ الجذر السرياني <ط ب ب> يتضمن فكرة «إعلان خبر مخبأ أو مجهول».

140] كثيرًا ما نجد "يتطبب"، يليه "يرقي"، فتجتمع على هذا النحو ممارسة الطب باستخدام أشكال السحر (انظر «أسد الغابة: ص 41/3»): إذ كان الناس يتصوّرون المرض كنتيجة لاستيلاء روح شريرة ينبغي إخراجها (انظر «ابن هشام: ص 188»؛ «التربيع. ص 1/ 1810»؛ قارن مع ‹DHORME, La religion des Hébreux nomades, 241 sqq.›. وكانت الأدوية والأناشيد ذات فائدة متساوية، فهي جميعها تفعل بفضل قوّة إلهية «أسد الغابة: 2/ 289، 300؛ 4/ 400».

141] حول الطب العربي قبل الإسلام، يمكن مراجعةَ محمد زبير صدّيقي، في ‹طب محمد الشافي 2، لاهور 1955، ص 217-220›؛ انظر كذلك ك أوبيتز ‹K. OPITZ, Die Medizin im koran, Stuttgart 1906, comp. A. SICARD, Pratiques médicales, superstitions et légendes des hobitants de la commune mixte de Takitount, in Rev. Afr. 55/1911, pp. 42-63›. عن «الطب النبوي»، انظر القسم (2/ 1/ 19).

142] كلاهما يعني علم؛ انظر ‹GOLDZIHER, Abhandlungen, I, 3 sqq.›.

143] ‹Id., Die Ginnen der Dichter, in ZDMG 45/1891685 sqq.›. يدعى الشعراء كلاب الجن «الجاحظ: كتاب الحيوان. ص 6/ 71»؛ هل ينبغي الاكتفاء بالمعنى الظاهري لهذه العبارة، أم يمكن أن نرى فيها ذكرى من الماضي الساميّ، المثبت في العنوان الكهنوتي أو الشعائري الفينيقي <كلبيم>؟ (انظر ‹DUSSAUD, in Syria 12/1931, 72›.

144] انظر المرجع عن هذا الموضوع الذي ذكره بروكلمان ‹C. BROCKELMANN, GAL SI, 19, n. 1›.

145] عن الهجاء، انظر غولدتسير ‹GOLDZIHER, Abhandlunge, I, p. 1 sqq.›؛ عن الرثاء، انظر ‹T. KOWALSKI, Lâ tab'ad (zur Magie in der Totenklage), in Ungarische Jahrb. 15/1935, 488-94; N. RHODOKANAKIS, Al-Ḫansâ' und ihre Trauerlieder, ein literarhistoricher Essai, in Sitzungsberichte der Wiener Akademie 147/1904; GOLDZIHER, Bemerkungen zu den arabischen Trauergedichten, in WZKM 16/1902, pp. 307-339›.

146] غولدتسير ‹GOLDZIHER, Abhandlungen, I, 25›. عن المناشدة، كصيغة قسم في بداية صلاة طلب، تتضمّن تهديدات أحيانًا، وكطقسٍ ديني، انظر ‹GOLDZIEHER, Zauberelemente im islamischen Gebet, in Or. St. Th. NÖLDEKE, I, 304-308›.

147] انظر المصدر المذكور سابقًا، ص 306؛ قارن مع سفر إشعيا (8: 19): «. . الكهنة <إدعونيم> الذين يتمتمون ويهمسون».

148] غولدتسير ‹GOLDZIHER, Der Chatîb bei alten Arabern, in WZKM 6/1892, pp. 97-102›، مختصر باللغة الفرنسية، نشر في ‹Arabica 7/1960, 16-18›.

149] انظر المثال الذي ذكره ‹ياقوت: ص 4/ 969›: كان لعبد المطلب ملكية نازعه عليها ثقفي. وذهب الطرفان إلى كاهن قضاعة، سلمة بن أبي حية، واتفقا على أن يخفيا عنه رأس جرادة؛ فوصف الشيء مشيرًا إلى اسمه ومخبئه. بعد ذلك طلبا منه التحكيم بينهما.

150] ثبت الكاهن الخزاعي الذي لجأ إلى تحكيمه هاشم بن عبد مناف وابن عمه أمية بن عبد شمس، في تنافسهما على الرفعة والمجد في مكة، عبر وحي الأولوية، للهاشميين على الأمويين ‹ابن سعد: ص

1/ 1/ 44›؛ ‹ابن الأثير: ص 2/ 11›؛ ‹الإبشيهي: مستطرف. ص 172›. كانت تلك منافرة (انظر أيضًا ‹ابن هشام: ص 284›)؛ وفي أماكن أخرى، ذكر أنّها محاكمة (انظر ‹ابن هشام: ص 92، السطر 6›: أحاكمكم).

151] انظر ‹الأغاني . 15/ 54، السطر 6 ؛ صفحة 55 ، السطر 8؛ صفحة 57، السطـــر 15›؛ لامــــانس ‹LAMMENS, Culte des Bétyles, 61 sqq.›.

152] ‹1/ 196/ 224›؛ قارن مع ‹2/ 178/ 207›.

153] ‹الأغاني. ص 15/ 73، السطر 8›؛ لكن الحكم لم يكن بالضرورة سيدًا (انظر على سبيل المثال قضية عامر بن الظرب، ذكره ابن هشام، ‹ص 78›). في الأصل، كان دور الحكم يتمثّل في البتّ في مسائل ظهرت فيها عدم فعالية سلطة السيد (انظر نالينو ‹NALLINO, Sulla Costituzione della Tribù Arabe prima dell'Islamismo, in Nuova Anthologia 131/1893, p. 621 = Roccolta, III, 69 sq.›

154 LAMMENS, Culte des Bétyles, 106.

155] عن هذه الشخصيات وامتيازاتها، انظر دراسة نالينو التي ذكرت أعلاه ‹p. 614 sqq. = Raccolta, III, 64 sqq.›.

156] ‹LAMMENS, op. cit., 43›. يعطي المؤلّف عدّة مراجع، ومن بينها الشاعر عبيد بن الأبرص، الذي يشهد على التبعات الوخيمة التي يمكن لازدراء التنبّؤات أن يتسبب بها للحرب ‹ديوان. ص 2/ 2›.

157] انظر على سبيل المثال ‹الأغاني. 19/ 79–80؛ 15/ 73›.

158] ‹ابن الأثير: ص 1/ 466›.

159] يوم الكلاب الثّاني؛ ‹المصدر نفسه، ص 468›.

160] انظـــر هواتفه الإلهية في ‹الأغاني. ص 8/ 65–66›؛ انظر صفحة 67؛ انظر القسمين 1/ 4/ 19/ 4، و1/ 4/ 19/ 5.

161] ‹ابن الأثير: ص 1/ 377›.

162] انظر وضع عمرو بن الجعيد، كاهن وسيد ربيعة، الذي قتل في المعركة ‹الأغاني. 15/ 76، س 24›.

163] كان زهير بن جنّاب سيد بني كلب وقائدهم ‹الأغاني. 21/ 93›؛ انظر سابقًا الهامش رقم (70) في هذا الفصل، حيث رأينا أنّه كان أيضًا كاهنًا وشاعرًا وخطيبًا، إلخ.

164] مسعود بن معتّب كان في الآن ذاته سادنًا ورئيسًا (انظر لامانس ‹LAMMENS, Berceau de l'Islam, I, 257, 262›.

165] ‹8/ 66؛ 15/ 75، 76›.

166 Associations, 200.

167] انظر القسم [1/ 4/ 6].

168] ما يخص بلاد آشور وبابل، انظر مثالاً في ‹Arabica 8/1961, 41›.

169] عن معنى هذا التعبير، انظر القسم (3/ 4/ 2).

170] الرجل الثاني بعد الرئيس.

171] ‹أسد الغابة: ص 5/ 22›.

172] يميل عمل هلدار كلّه إلى إثبات ذلك؛ وبهذه الغاية، راكم وثائق كثيرة، تمتدّ على فترة زمنية طويلة، تبدأ من مطلع الألف الثاني قبل الميلاد وحتى نهاية الألف الأول بعد الميلاد، وتناولت

مجموع العالم السامي. وإذا كانت بعض التفاصيل تبدو أحيانًا قد استثمرت على نحوٍ مفرط، ولربما كان ذلك بسبب هفواتٍ تعاني منها وثائقه على نحوٍ قدري، فإنّ عمله بمجموعه يبدي تماسكًا جديرًا بالثناء.

173] انظر ‹ابن هشام: ص 32، السطر الأول›.

174] ‹ابن هشام: ص 59 و73›.

175] ‹المصدر نفسه، ص 60 و75-76›.

176] في رأينا، ينبغي مقارنة هذا التعبير، الذي لا يفسّر باللغة العربية وحدها بالتعبير العبري <ص ف هــ> 1) «راقب، لاحظ بعناية، ترقّب»، وبالتعبيرين الفينيقي والقرطاجي <ص ف (هــ)>، «كهنوتيّ، مراقب الفأل» (انظر ما ذكره هلدار ‹HALDAR, Associations, 86›).

177] ‹ابن هشام: ص 67-77›.

178] ‹المصدر نفسه، ص 77-78›.

179] ‹المسعودي: 3/ 417›. وفق ‹الأزرقي: 125›، كان ذلك يجري كلّ عامين.

180] ‹ابن هشام: 29-31›؛ ‹ياقوت: 4/ 172›؛ ‹الأزرقي: 125-127›. منع القرآن هذا الاستخدام في سورة التوبة (37›؛ انظر ‹A. MOBERG, An-Nasî' (Koran 9, 37) in der islamischen tradition, in Lunds Universitets Arsskrift, N. S., 27/1931, 54 p.; comp. MARTIN P. NILSSON, Sonnenkalender und Sonnenreligion, in ARW 30/1933, pp. 141-173›.

181] ‹ابن هشام: ص 30، السطر 9›. على العكس من ابن هشام الذي يؤكّد ديمومة هذه المهمة لدى بني فقيم حتى إلغاء الإسلام لها، فإنّ الأزرقي ‹م س ذ›، يدّعي أنّها كانت تنتقل من قبيلة إلى أخرى.

182] في ‹Culte des Bétyles, 95›، يظن لامانس أنّ صالة الاجتماعات تلك كانت معبدًا قديمًا والمكان الذي دفن فيه قصيّ.

183] نشأت هذه الشخصية النصف أسطورية في الأراضي اليونانية/الغسانية، حيث وصلت أمّه بعد زواجها ثانية بأحد القضاعيين. يكشف هارتمان في اسمه أصلاً نبطيًا ‹ZA 27/1912, 45 sqq.›؛ ويبدو أنّ أحد أبيات كتاب الأغاني (18/ 52) يمدّ ذلك الأصل النبطي إلى القريشيين، أو على الأقل يقيم نوعًا من التآلف بينهم وبين النبطيين:

مـــن أي ثنـــية طلعـــت قريش

وكانـــوا معـــشرًا متنبطيـــنا

في صراعه مع خزاعة، يبدو أنّ البيزنطيين ساندوه، انظر ‹LAMMENS, La Mecque à la veille de l'Hégire, in MFO 9, 2/1924, 364 sqq.›، ذاكرًا ابن قتيبة؛ حارب خزاعة وأعانه قيصر عليها. ويثبت العديد من المؤشرات الأهمية التي كانوا يولونها للجزيرة العربية التي تفصلهم عن الفرس، وكان الأمراء العرب مبهورين ببريق الحضارة الغربية. يقال عن حسان بن تبّع (أو تبّان) إنّه ذهب حتّى روما ‹الأغاني 20/ 7-9›.

184] عن هذه المؤسسات التي أقامها قصيّ وعمله المديني في مكّة، انظر ‹ابن هشام: 75-77›؛ ‹ابن سعد: 1/ 1/ 39-41›؛ ‹الطبري: 1/1095-97›[3]؛ ‹الأزرقي: 66›.

185] ‹ابن هشام: 83-85›.

186] ‹المصدر نفسه: 55-56›.

187] انظر على سبيل المثال ما أورده لامانس في كتابه ‹Culte des bétyles, 82›؛ و‹ GOLDZIHER, Abhandlungen, II, 25›؛ انظر القسمين (1/ 3/ 7 و1/ 4/ 2)؛ كانت وصيّة زعيم القبيلة تشمل على نحو أساس تعيين الوصي الذي سيتولّى حراسة نصب القبيلة (انظر على سبيل المثال «الأغاني 13/ 65»؛ و‹ LAMMENS, L'Arabie occidentale avant l'hégire, Beyrouth 1928 (1re éd. in BIFAO 17/1920, 39-101), p. 200›.

188] «الذي يصادف عند «الطبري: 2/ 1813، الأسطر 2–4»، بشأن شق (الغائبة عن سرد «ابن هشام: ص 9–10)، وفي «الأغاني. ص 8/ 68، س 5»، ابن الكاهن الأسديَ (انظر ‹ LYALL, The Dîwân of ʿAbîd b. al-Abraṣ, Leyde 1913, p. 2›. ويجد فيها هلدار ‹HALDAR, Associations, 193› معادلاً لمار، في التعبير الآشوري البابلي مار مال بارا <mâr^amêl bârê>و(بن) في (بن هنبي) العبراني.

189 HALDAR, op. cit., 191.

190] انظر القسم (1/ 3/ 4).

191] تؤكّد النصوص وجود عائلات أو قبائل شهيرة في تفسير هذا الصنف أو ذاك من التنبؤات (انظر الهامش 84 في هذا الفصل)، وأفضل برهانٍ على ذلك تعبير «الأغاني 2/ 94، س 3»: بيت عيافة وقيافة.

192 Cf. WENSINCK, Concordance, I, 35.

193] إنّ نص «المسعودي: 3/ 394 وما يليها» الذي يشير إليه هلدار والذي يذكر فيه سطيحًا وأخوته بعيد جدًا عن إثبات فرضيته؛ وبالفعل، فقد قال المسعودي إنّ «أوّل من مارس فنّ الكهانة كان سطيحًا»؛ ثمّ إنّ واقع أنّه كان «ينام مع أخوته»، في غياب بقية القبيلة، يتضمّن فكرة العائلة. أخيرًا، فإنّ أخوته الذين أيقظتهم صرخة، يستمعون بصورة منفعلة إلى تحذيره ويرفضون تصديقه. قارن مع «ابن هشام: آخر ص 346»، حيث يستخدم تعبيِر إخوان للإشارة إلى المهاجرين الذين تجمّعوا حول محمّد لدى وصوله إلى المدينة.

194] يقول لنا «الأزرقي: ص 122»: والأحمسي المشدد في دينه، من فعل حَمسَ، الذي ينبغي مقارنته بالفعل العبري <حمس> الذي يتضمّن فكرة نشاط محموم وضاغط. هل ينبغي بالأحرى مقارنتهما بحمشيم، الذي يشكّل الصفوف الأولى لجيش أو المراكز المتقدمة لمعسكر (الخروج 13: 18؛ يشوع 1: 14؛ 4: 12؛ القضاة 7: 11)؟.

195] «الأزرقي: ص 122». يبدو أنّه قد جرى توسيع هذه القائمة؛ فابن هشام يذكر في الصفحة (127) أنّ بني كنانة وخزاعة وبني عامر بن صعصعة قد انضموا إلى القرشيين (انظر كذلك التبريزي، في «الحماسة. نشرة فريتاغ، ص 2–3».

196] «الأزرقي: م س»: وكانت قريش اذا انكحوا عربيًا امرأة منهم اشترطوا عليه أن كل من ولدت له فهو أحمسي على دينهم. وكانت أم بني عامر بن صعصعة قرشية ‹ياقوت: ص 4/ 621›.

197] «ابن هشام: ص 52».

198] «ابن هشام: ص 55، س 2–3».

199] «المصدر السابق: سطر 13-14». تترك هذه القائمة المجال للظن بأنّ تلك القبائل المتحدة كانت تعبد ثلاثة آلهة كانت معابدها تحدد الكعبة. ويقال إنّ إحدى نتائج ذلك الاتفاق كانت اندماجهم في العبادة المكّية، إضافةً إلى عبادتهم لهبل.

200] «المصدر السابق: ص 76-77»؛ انظر القسم (1/ 3/ 12).

201] «الأزرقي: ص 123».

202] عن هذا الموضوع، يمكن بصورة خاصة أن نرى سردًا مفصلاً للأزرقي، صفحة 118 وما يليها؛ «ابن سعد: 1/ 1/ 41»؛ «ابن هشام: ص 126–7»؛ ‹ياقوت: 4/ 621»؛ «ابن الأثير: 1/ 328–9».

203] ‹ابن هشام: ص 126›. ينبغي وضع هذا المعلم الزمني بين عامي (540 و562 م) (انظر ‹ TOR ANDRAE, Mahomet, 31 sq.›. بالنسبة لجاك ريكمانس (JACQUES RYCKMANS)، فإنّ إقامة الملكية تعني أسطرة حدثٍ أكثر قدمًا.

204] ‹ابن هشام: ص 31-32›.

205] ‹المصدر نفسه: ص 128› (قارن مع ‹ابن الأثير: ص 1/ 328-9›: ألقاها اذا فرغ من طوافه ثم لم ينتفع بها ولم يمسها هو ولا غيره أبدًا فكانت العرب تسمي تلك الثياب اللقى.

206] كانوا يقولون ‹الأزرقي: ص 125›: لا تطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب.

207] ‹الأزرقي: المصدر السابق›، قارن مع ‹ابن هشام: ص 128›. أولئك الذين كانوا يقومون بالطواف عراة كانوا يسمّون بالصرورة (للمفرد وللجمع)؛ يشير التعبير إلى العازب أو إلى ذلك الذي لم يقم بالحج. والمعادل العبري هو <صروروت> (جمع) الذي يقابله التعبير العربي صرّة، وهو يشير إلى بقج صغيرة أو حقائب صغيرة ‹GES.-BURL, 695›. هل ينبغي أن نستنتج من ذلك أنّ ذلك الاسم قد أعطي لهم لأنّهم كانوا يحملون بقجًا صغيرة؟. نعلم أنّ محمدًا استنكر تلك العادات؛ وقبل الهجرة، لم يكن يتوقف مع قريش، بل يذهب مع الحجاج إلى عرفة ‹الأزرقي: ص 130›. وقد ألغى القرآن التعليم المتعلق بالغذاء (البقرة 197) وباللباس (الأعراف 7، 31 و32) وجعل الإفاضة إلزامية (البقرة 2، 199).

208 Culte des Bétyles, 130; cf. MUSJ 11/1926, pp. 138, 163.

209 Associations, 190.

210] بين المعجزات التي كان القرشيون يطلبونها من محمد لتصديقه، عودة أسلافهم إلى الحياة، وبصورة خاصة قصي الذي كان شيخًا في الصدق، كي يتمكنوا من أن يسألوه إن كان يقول الحقيقة أم لا ‹ابن هشام: ص 188›؛ قارن مع (الجاثية 25).

211] كان ذلك القول: لا إله إلا الله: ‹ابن هشام: ص 278›. ويظن أنّ بيحرة بن فراس من بني عامر بن صعصعة قد فهم طموح القرشي الشاب الذي كان يحاول الحصول على مساندة القبائل: والله لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب ‹المصدر نفسه: ص 283›؛ انظر الاقتراح الهام الذي قدّمه إليه في هذه المناسبة بنو عامر.

212] ‹الطبري: 1^{3}/ 1590›: لا يجتمعن بجزيرة العرب دينان؛ قارن مع ‹ابن سعد: 2/2/ 45، 36، 44-45›.

213] انظر على نحو خاص أطروحته ‹ E. Dhorme, La religion des Hébreux nomades, Bruxelles 1937, 269 p.›. ينبغي الإشارة إلى أنّه في الوقت الذي كان الخصام الكبير بين البابليين في أوجه، ارتفع صوتٌ «سلميّ» يؤكد التأثير البابلي بالنسبة لما هي عليه حضارة إسرءيل؛ أمّا بالنسبة إلى دينها، فهو وحي إلهي من حيث العمق وذو أصلٍ عربي من حيث الشكل ‹ F. GIESBRECHT, Friede für Babel und Bibel, Königsberg 1903›.

214] للدخول قدر المستطاع إلى روح العاملين في المجال الشعائري والكهنوتي، من المناسب أن تكون لدينا صورةٌ واضحة عن تصوراتهم الدينية، وعن الآلهة التي كانوا يعبدونها، وعن المعابد التي كانوا يخدمونها. لهذه الغاية، خصصنا في هذا الكتاب ثلاثة فصول، أولها يعالج التصورات الدينية للجزيرة العربية في غابر الزمان، ويعالج الثاني مجمع الآلهة في وسط جزيرة العرب، أما الثالث فيتطرق إلى المعابد في وسط جزيرة العرب. لكن تلك الدراسات كانت تقطع تجانس المجموع وتجعل حجم هذه الأطروحة يكبر من دون حدود. لذلك، وبناءً على النصيحة السديدة التي قدّمها السيد شارل بيلا، والتي أيّدها السادة مارسيل سيمون ورنيه لابا وأندريه نيهير، قرّرنا نشر تلك الفصول الثلاثة على نحوٍ مستقل. وقد ظهرت تحت عنوان: مجمع الآلهة في وسط جزيرة العرب عشية الهجرة.

4/1] وسائل العبادة والكهانة (107-138)

1] قارن مع ‹صموئيل الأول 14: 32–35›. ليس هناك ما يفاجئ في غياب المذبح في المعابد العربية ‹الخروج، 27: 1 وما يليها›، إذ إنّهم لم يكونوا يمارسون مثل تلك الأضاحي.

2] المسماة عبعب أو جبجب. حول هذا الاسم، انظر › T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie centrale ch. II, s. n.‹.

3] قارن مع «مغسلة النحاس» في الخيمة المقدسة الموسوية ‹الخروج 17–18› و«الكروب» وبحر النحاس في معبد سليمان ‹الملوك الثالث 7: 23–24›.

4] وفق ‹الأزرقي: ص 156›، كان في الكعبة قرنان يقال إنّهما قرنا الكبش الذي ضحّى به إبراهيم بدلاً من إسحق ‹أو إسماعيل›. حول دور القرون في التقاليد الكونية الإسلامية، انظر ‹[أفكار الساميين في ما يخص صرة الأرض]/ Wensinck, The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth, op. cit., 56 sq.‹.

5] النص التوراتي الوحيد الذي يذكر السكين <معقلت> ضمن سياق التضحية، هو قصة التضحية بإسحق ‹التكوين 22: 6، 10›. هذا التأكيد يخصّ فقط النص التوراتي. من جهةٍ أخرى، فإنّ الطابع المقدّس لسكين التضحية محدّد تمامًا في التقليد الحاخامي.

6] يتحدّث فلهاوزن ‹WELLHAUSEN, Reste[2], 115, 142›، عن حربة كونها سكينًا كبيرة عند العرب القدماء؛ قارن في العبرية <حيريب>، سكين، سيف ‹GES.-BUHL, 256›. هذا التعبير غير موجود بهذا المعنى لا في تاج العروس ولا في قصة تضحية النبي في الحديبية، وفق ‹ابن هشام: ص 749›، و‹الطبري: ص 13/ 1549–1550›، وهي القصة التي يرجع إليها فلهاوزن، وبعده غودفروي–دمومبين ‹GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Mahomet, 553 ›، والذي يضيف: «يمكن استخدام عود قصب مشقوق، لكن لا يمكن استخدام الأظافر ولا الأسنان». انظر ‹البخاري: منشورات بولاق، ص 3/ 257›؛ و‹الدميري: ص 1/ 450›، و› WENSINCJ, Concordance, s. vv. Ḥarba, sikkîn, midya‹.

7] حول المدى الكوني للخباء كمكان إقامة سماويّ للألوهية وحول علاقاته مع المعبد الأرضي، انظر ‹WENSINCK, The ideas of the Semites op. cit., 45 ›.

8] ‹VON SODEN, 132-134; GES.-BUHL, 95-98›؛ ‹تاج العروس. ص 1/ 4–5›؛ ‹القرداحي: ص 1/ 107–110›.

9] ‹VON SODEN, 191 sq.›. ينبغي الإشارة إلى أنّ بيت وحدها تشير إلى الخباء، وبيت متبوعةً بـ إكاللو تشير إلى القصر ‹المصدر السابق: ص 133، العمود الأول، س 1–2›.

10] بالأوغاريتية <هكل>، بالعبرية والآرامية <هيكل> وبالسريانية <هيكلو> وبالعربية: هيكل.

11] انظر ‹VON SODEN, 196›: إيكور، إيكورّو؛ قارن بالسريانية إيغورو، ‹القرداحي: لباب. ص 1/ 7› وبالعربية أجّار ‹تاج العروس. ص 1/ 8 س 9–10› جميعها تعني «السقف».

12] انظر <بيت هـ إيلوهيم>، <بيت يهوه>، <بيت هـ – م – ملك>، إلخ.

13] حيث كثيرًا ما تستخدم كلمة بيت كما في الأكادية والعبرية، لكن كذلك في كلّ مرة يراد فيها الإشارة إلى المكان الذي يجري فيه الفعل أو الأداة التي تستخدم للقيام به: بيت غاوسو، «ملجأ»، بيت بيسمه، «مبخرة»، إلخ.

14] إنّ استخدام المضاف إليه شائع مع بيت (انظر: بيت الله، بيت المقدس، بيت المال، إلخ)، لكنّ الأكثر شيوعًا في هذه الحالة هو استخدام الصفة (البيت الحرام، البيت العتيق، البيت المعمور، البيت المقدّس، إلخ).

15] (ميخا 3: 12)؛ (حجّاي 1: 8).

16] (البقرة 125، 127)، إلخ.

17] <بيت إيل> و<بتيل>.

18 Cf. T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie centrale, ch. I.

19] ذكر في ‹تاج العروس. 1/4/ 54، س 15-16›.

20] قنة حجر؛ الأرجح أن يكون أصل ذلك التعبير آراميًا: انظر السرياني <قينو> والعامي <قُن>، اللذين يشيران إلى قن دجاج مصنوع من الأحجار غير المقصوصة والمرصوفة، وتغطي سقفه الأغصان.

21] سوط من شعر؛ تبدو لنا اللغة العربية غير قادرة على تفسير هذا التعبير. وقد أعدناه عبر كلمة (bâche) بالاستناد إلى سفر التكوين (49: 11)، حيث تعني كلمة سوط «رداء»، وخاصّة بالاستناد إلى الكلمة الفينيقية القرطاجية <سويط> التي تعني على الأرجح «ستارة» انظر ‹GES.-BUHL, 540›.

22] ‹تاج العروس. 1/4/ 54، س 14-16›.

23] ‹تاج العروس. م س ذ، س 16-17›. حول الخباء البدوية، انظر ‹ A. DE BOUCHEMAN, Matériel de la vie bédouine, recueilli dans le Désert de Syrie (Tribus des Arabes Sba'a), Documents d'Études Orientales de l'Institut Fr. De Damas, III [Damas 1934], pp. 108-115›.

24] ‹تاج العروس. م س ذ، س 18›: إنهم أطلقوا الخبأ على البيت كيف كان.

25] ‹المصدر السابق، 1/ 3/ 139، س 28›: القبة من الخبأ بيت صغير مستدير وهو من بيوت العرب.

26 VON SODEN, 133, col. 1, n. 9.

27 Cf. Réf. Ap. GES.-BUHL, 95, col. 2, n. 1.

28] انظر ‹تاج العروس. 7/ 216، س 23›: وأصله (أهل) أبدلت الهاء همزة فصارت (أأل) توالت همزتان فأبلدت الثانية ألفًا فصار (آل) وتصغيره (أويل) و(أهيل).

29] ‹المصدر نفسه. ص 217-8›.

30] (الخروج 39: 32؛ 40: 2، 6، 29؛ إلخ). من أجل معاني أخرى ل<أهيل>، ومصادر أخرى، انظر ‹ GES.-BUHL, 13 sq.›.

31 Cf. T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie centrale, ch. III, s. n.

32] تنصب الخيمة المستديرة والحمراء حتى يومنا هذا للملك السعودي في أثناء تجوّله على أراضي المملكة. في كتابه ‹Le culte des Bétyles, 67, n. 1›، يجعل لامانس من القبة الحمراء، التي تنازل عنها نزار لمضر، رمزًا للنبوة والخلافة، ومن الخباء الأسود، الذي حصل عليه ربيعة، رمزًا للدنيوي. وفي رأينا، فإنّ التعارض بين القبة الحمراء، ذات الطابع الديني، والخباء الأسود، ذي الطابع الدنيوي، غائبة عن هذه الأسطورة. فحيث يكون للقبة معنى ديني، يبدو أنّه ينبغي اعتدادهما معادلاً لكلمة دار، حماء، بل وحتى خباء، كما في «الأغاني. 19/ 79› (انظر ‹HALDAR, Associations, 196›. في أساطير نشوء الكون، تكون القبّة مربّعة الشكل (خيمة) أكثر منها كروية الشكل (انظر المرجع الذي ذكره فنسنك ‹ WENSINCK, The ideas of the Semites concerning the navel of the

‹OLDZIHER, in RHR 10/1884, 356 earth, op. cit., 43 sqq.;: مسجّى الموتى، الضريح).
وكان ينظر إلى الأراضي والسماوات على أنّها مساحاتٌ مسطّحة متوضعة على نحوٍ متناظر.

33 Le culte des Bétyles, 82 sqq. et pass m.

34 T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie centrale, loc. cit.

35] ‹GES.-BUHL, 684›. يستخدم المترجم العربي للتوراة هذا الجذر للعودة إلى الكلمة العبرية <سكه>، «مظلة (من ورق الأشجار)، مدنا ن الشمس». ويترجم <حاغ هاسوكوت> = عيد المظالّ: انظر الكتاب المقدّس. منشـــورات الآبـــاء اليسوعيين، بيروت 1897، سفر الأحبار (= سفر اللاويين 23: 34).

36] بمقارنته مع <نركبو> الأكادية ومع مركب العبرية (الملوك الأول 5: 6)، يتهيأ لنا أن الأمر يتعلّق بجمع يطلق على المفرد منها مركبة (<نركبتو> بالأكادية، <مركبه> بالعبرية، <مركبيتو> بالسريانية)، وهي كلمة غير معروفة في العربية الفصحى، لكنّ استخدامها شائع في العامية وفي اللغة الحديثة.

37] انظر القسم [1/ 3/ 4] و[1/ 3/ 11].

38 BIFAO 17/1919-20, 39-101.

39 BEZOLD, 255.

40 VON SODEN, 133, col. 1, n. 4, a.

41 GES.-BUHL, 759 et 462.

42] ‹Jaussen, Coutumes des Arabes en pays de Moab, 173 sq.›. ويدعى المركب كذلك ضلّة (المصدر نفسه) الذي يعادل مظلّة، «فراشة، مظلة» (انظر القسم (1/ 4/ 3). قارن › MUSIL, The Manners and Customs of the Rwala Bedouins, 575 sq.›.

43 HÖST, Nachrichten von Marôkos und Fes, Kopenhague 1781, p. 238, cité ap. GOLDZIHER, Zâhiriten, 115, n. 1, et de là ap. LAMMENS, Le culte des Bétyles, 58.

44] حول العبادة التي نذرها الإسلام المغاربي لصحيح البخاري، انظر › GOLDZIHER; Muh, Studien, Maghribine du Ṣaḥîḥ d'al-Boġârî, in JA II, 254; cf. LÉVI-PROVENCAL, La Recension 202/1923, 209-233›؛ عن دور هذا الكتاب في علم القرعة، انظر القسم (2/ 1/ 11).

45] ‹تاج العروس. 7/ 289 السطر 15›: شقان على البعير يحمل فيهما العديلان. يقال إنّ الحجاج بن يوسف الشهير كان أوّل من استعملها (المصدر نفسه)!.

46 Sur cet usage, cf. J. JOMIER, Le Maḥmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (xiiie-xx siècles), thèse Compt. Paris 1953.

47] انظر ‹تاج العروس. 7/ 288، س 17›: والحملة الكرة في الحرب.

48 AJSL 56/1939, 44 sqq.

49] يوجد التعبير عند ‹JAUSSEN, Les coutumes des Arabes au pays de Moab, p. 174› مرادفًا لكلمة: مرقب.

50] ‹تاج العروس. 6/ 200 س 13›: عطف عليه أي: حمل وكر. ومن الغريب ملاحظة أنّ (ح م ل) العبرية لها معنى كلمة عطف العربية «أي: أشفق على».

51] عن الطابع غير العبادي لكلمة (أهل) العربية، انظر القسم (1/ 4/ 2).

52] يستخدم الكاتب الدراسات الرئيسة عن المسألة: › T. C. FOOTE, The ephod, in JBL 21/1902, 1 sqq.; W. R. ARNOLD, *Ephod and Ark. A study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, Cambridge 1917 (Harvard Theological Studies, 3; K. BUDDE, Ephod and S. FEIGIN, *The Meaning of Ariel*, in JBL 39/1920, 131 sqq.;

sqq.; A. H. GODBEY, Ariel or the David cultus, in AJSL Lade, in ZATW 39/1921, 1
sqq.; E SELLIN, *Efod und Terafim*, in Journal of the Palestine Oriental 41/1925, 253
وكان ›296-8 Society 14/1934, 185 sqq.: id. *Zu Efod und Terafim*, in ZATW 55/1937,
ماي نفسه قد نشر قبل ذلك دراسة عنوانها: ‹ MAY, The Ark- a miniature Temple, in AJSL
52/1936, 215 sqq.›. حول مجمل المسألة، انظر ‹- HALDAR, Associations, 130 sqq.; GES.
BUHL, 58 sq.›.

53] انظـــر (صموئيل الأول 14، 18 و23). وقد اعترف أرنولد ‹ARNOLD, op. cit.›، ومورغنشترن ‹ J. MORGENSTERN, The Book of the Covenant, in HUCA 5/1928, 1 sqq.› بالتشابه بين دور التابوت ودور الإفود.

54 Conclusion de T. C. FOOTE, op. cit., et ELHORST, in ZATW 30/1910, 259-76, in ZATW 30/1910, 259-76, lequel insiste sur le rôle de l'éphod comme «donneur d'oracle/ مصدر وحي».

55] (صموئيل الأول 14: 38؛ 22: 13؛ إلخ)، ‹ SELLIN, op. cit. en particulier p. 188 (cité par MAY, in AJSL 56, p. 46›، (حلة التي تحيط بصورة الرب حتى تساعد في الحصول على نبوءة، والتي يعلق عليها كيس يملك للكاهن هزه) انظر بصورة خاصة صفحة 188/ « Ein Gewandstück, welches dem Gottesbilde umgelegt wúrde, um mit seiner Hilfe Orakel von diesem welchem eine Tasche sass, die von dem Priester geschüttelt werden einzuholen, an konnte»). وأضاف أنّه حين وحيث يكون وجود هذه الصورة ممنوعًا، فإنّ القسيس من سبط لاوي يلبس تلك الحلّة، ويقدّم الوحي، وحين لا يكون في الخدمة، فالأرجح أنّه كان يعلّق في مكان من الأديتوم (المصدر نفسه، صفحة 192–3). قارن مع ج. بور (J. BEWER, The composition of Judges Chap. 17, 18, in AJSL 29/1913, 264 sq.).

56] (صموئيل الأول 2: 18؛ 3: 3)، و(صموئيل الثاني 6: 14)؛ انظر ‹ BENZINGER, Hebräische Archäologie[3], Leipzig 1937, p. 344: «Darnach ist auch der alte Orakelephod wie der linnene Ephodein Lendenschurz nur viel kostbarer ais jener, reich mit gold durchwoben » (cité ap. MAY, loc. cit., 46, n.9)›.

57] يقوم تيرش (H. THIERSCH) بمهارة الصلة بين الأفود وإيبنديتس، معطف أرتيميس في إفسوس، المطرز بميزات حيوانية ونباتية لتلك الربة، في ‹Ependytes und Ephod, Stuttgart 1937›.

58] حرصًا على تبسيط دور الإفود وعلى تحديد دقيق لوظيفته، يختصره ماي إلى درعٍ يحتوي على الترافيم. ويعيد إلى سفر (القضاة 8: 27) «صنم عُفرة الذي صنعه جدعون من الخواتم الذهبية التي أخذت من ملوك مديان» وإلى سفر (صموئيل الأول 21: 10) سيف جالوت «ملفوف بمنديل خلف الأفود»)؛ (23: 6–7) «أبياثار يحضر الأفود إلى داود المتمرد على شاوُل»؛ ويذكر المقارنة مع قبة العزة واللات، قائلاً إنّ محتواه يقارن بالترافيم (=أصنام من خزف لأم الآلهة) داخل الأفود. وأعترف بأنّي أجهل تمامًا هذه المقارنة التي لم تعط المصادر اسم مؤلفها (انظر ‹AJSL 56, 48 sqq.›)!.

59] ‹تاج العروس. 7/ 289، س 26–7›: المحمل علاقة السيف وهو السير الذي يقلده المتقلد . . كالحميلة . . والحمالة . . وقال أبو حنيفة: الحمالة للقوس بمنزلتها للسيف يلقيها المتنكب في منكبه الأيمن ويخرج يده اليسرى منها فيكون القوس في ظهره.

60] ‹المصدر نفسه. 6/ 200، السطر 23›: العطاف . . والمعطف . . والرداء . . والعطاف: السيف، لأن العرب تسميه رداء.

[61 ‹المصدر نفسه. 2/ 541›: الوافد: هو السابق من الأبل . . والايفاد: الإشراف على الشيء، وكان سبق لدولاغارد (De Lagarde) أن اقترح ذلك الأصل للكلمة، وذكره إلهورست ‹ ELHORST, in ZATW 30/1910, 264› الذي يترجم ب«يأتي رسولاً، ويقترب من ذو سلطة/ als Abgesandter kommen, sich einem Mächtigen nähern». قارن مع كلمة <أبارو> الأكادية (المصدر: ا ف د) التي تطلق على كلّ ما يغطي الرأس ‹VON SODEN, 57› والتي تدخل في تكوين الكنايات التي تقوم مقام النعوت في سين، مردوك، أدد وعشتار ‹ TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki 1932, 30 sq.›.

[62 انظر الملاحظة السابقة. هذا النعت استخدم اسم علم؛ انظر سفر العدد (34: 23): إفدود، الاسم القديم الذي غيّره المترجمون السبعينيون إلى اسم صوفي (=صوف، اسم قبيلة يقرأه نوث ‹ NOTH, Die israel. Personennamen, n^{os} 1193 et 1195› صوفي)، إمّا لأنّه لم يعد مستخدمًا، أو بسبب طابعه المقدس؛ ريكمانس ‹ RYCKMANS, Noms propres, I, 80; VAN DEN BRANDEN, 165 = Huber 774-5›. ربما لا يكون التغيير الذي قام به السبعينيون اعتباطيًا؛ فقد كانت قبيلة بني صوفة العربية تمتلك وظيفة الإجازة، التي تتضمن إعطاء إشارة شعائر الحج (انظر ‹تاج العروس. 6/ 169›). وهكذا، هناك تماثل بين دور الوافد والدور الذي مارسه بنو صوفة في مكة.

[63 أشير إلى التوازي بين <ا ف د> و<ت ت ر ف> في الأسطر (4 و5) من العمود الأول من القصيدة التي أطلق عليها فيرولو ‹Ch. VIROLLAUD (Syria 15/1934, 305-56)› عنوان: «موت بعل». انظر سيلين ‹SELLIN, in ZATW 55/1937, 296-8; MAY, in AJSL 56/1939, 52›. لكن الأمر يتعلّق بقراءة شديدة الريبة نظرًا لضبابية هذين البيتين، ولذلك استبعدهما غينزبرغ ‹GINSBERG, in ANET, 138›. وقد خصص لهما أولبرايت ‹ W.F. ALBRIGHT, in BASOR 83/Oct. 1941, 39 sqq.›، ملاحظةً بعنوان «[هل الأفود والتيرافيم مذكوران في الأدب الأوغاريتي؟]/ Are the Ephod and Teraphim mentioned in Ugaritic Texts?». وقد تبنّى هردنر ‹A. HERDNER, in Mission de Ras Shamra, t. x. (teste) /1963, 32› قراءته تلك، حيث نجد البيليوغرافيا المتعلّقة بتلك القصيدة. والتعبيران يقرأان <ت ت ب> و< ا ي ب د ك>.

[64 يعد مفردًا أحيانًا (صموئيل الأول 19: 14، 16)؛ لكنه في معظم الحالات جمع (سفر التكوين 31: 19، 34 وما يليها؛ سفر القضاة 17: 5؛ إلخ). انظر ‹GES.-BUHL, 890›. يظن أنّ الأمر كان في البداية ظاهرة «محاكاة» ذات مدى كهاني (عن هذه الظاهرة، انظر المرجع في الهامش (127) في هذا الفصل.

[65 وفق ابن دريد، ذكر في ‹تاج العروس. ص 6/ 49›، فإنّ «كل طرفة ترفة»؛ وترِف، أي: استمتع بالرفاه، هو نتيجة طرُف، أي: انتمى إلى بيتٍ عريقٍ ونبيل؛ وهذا يفترض الغنى والمتعة والقوة والرفاه، وهي دقائق متضمنة في ترف.

[66 قارن مع ترف، «الطرفاء» (دونيزو ‹ DENIZEAU, Dict. Des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine, 62›؛ 'طرفاء'، «جنس من نبات الأثل» ‹-BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI, Dict. Ar.-Fr., I, 74›، مصدق عليه في الأكادية طربعو، التي تحمل المعنى نفسه (بتسُلد ‹BEZOLD, 132›)؛ "ترق"، (دونيزو ‹DENIZEAU, loc. Cit. ›، مقارنة بالكلمة القياسية طرق؛ إلخ. تلق، «سرْع كرمة» ‹Ib., 67›، انطلاقًا من الكلمة القياسية "طلق"؛ إلخ. من جهة أخرى، نعثر على معنى (ترف) في كلمة <طرف (II)> العبرية وكلمة <طرف (III)> المشتقة منها؛ انظر ‹GES.-BUHL, 279›.

67] انظر سفر (التكوين 8: 11) «رجعت الحمامة إليه في المساء تحمل في فمها ورقة زيتون خضراء»؛ سفر (حزقيال 17: 9) «مثل الكرمة». يتعلّق الأمر بشتلات فتية وبأغصان طرية، كما تشهد على ذلك كلمة (طرف) العربية، أي: طرف كلّ شيء، أمرٌ جديد ‹تاج العروس. ص 6/ 176، السطر 7 من الأخير: منتهى كلّ شيء؛ صفحة 177، السطر السابع: ما كان في أكمامه من النبات؛ صفحة 178، السطر 11 من الأخير وما يليه: . . خير الكلأ . . الطريقة من النبات أوّل الشيء›.

68] انظر ‹GES.-BUHL, 279›؛ قارن مع الطوارف، «الوحوش الكاسرة» ‹تاج العروس. ص 6/ 177، س 2 من الأخير›.

69] مثل ‹تاج العروس. ص 9/ 399›: الغرف، العرفط، الطلح، السلم، السدر، السيال، السمر، الينبوت، العوسج، الغرب، إلخ.

70] انظر ‹المصدر نفسه. ص 6/ 177، السطر الأول وما يليه›: الطرفاء شجر وهي أربعة اصناف منها الأثل. وقال أبو حنيفة: الطرفاء من العضاء وهدبه مثل هدب الأثل وليس له خشب وإنما يخرج عصيا سمحة في السماء . .

71] ‹المصدر نفسه. صفحة 179، السطر الثالث من الأخير›: بيت من أدم ليس له كفاء وهو من بيوت الأعراب؛ قارن مع الطوارف، جمع يشير إلى الجانب الذي يواجه خيمةً كبيرة ‹المصدر نفسه. ص 178، س 1›: الطوارف من الخباء ما رفعت من جوانبه ونواحيه للنظر إلى الخارج.

72] في بعض مناطق الشرق، لا تزال عادة تغطية القبور بخيمة ساريةً حتى يومنا هذا، على الأقل في الفترة الأولى التي تلي الدفن (انظر المصدر الذي ذكره فنسنك ‹WENSINCK, The ideas of the Semites concerning the navel of the earth, op. cit., 58 sq.›. يجمع لامانس ‹LAMMENS, Le culte des Bétyles, 96› عدّة شهادات من الحديث وكتاب الأغاني حول عادة وضع أغصان من الشجر على القبور.

73] حين قتل جسّاس كليبًا، أمر عمرو بن الحارث بأن «يغطي قبره بالحجارة، كيلا تتمكن الوحوش الكاسرة من التهامه» ‹ابن الأثير: ص 1/ 386›.

74] إلا في حال رأينا في الاسم الشهير طريفة (والذي يقرأ في كثير من الأحيان: ظريفة) الكاهنة (انظر الملاحظة [65] في هذا الفصل) بقايا من ذلك المعنى الكهاني القديم. في رأينا، فإنّ الدراسات المتعددة في مجال علم أسماء العلم، والتي تشكلت انطلاقًا من (ط ر ف)، لا تجد معناها الحقيقي إلاّ بإقامة الصلة بينها وبين التيرافيم بصفته خيمةً مقدسة أو وثن وحي. انظر ‹تاج العروس. ص 6/ 177-8›: طَرَف، طَريف، طَريفة، طُرَيْف، طُرَيْفة، طريف، طرائف، مُطَرِّف، طُرفة، طُريفات.

75] ‹تاج العروس. ص 9/ 400 س 1-2›.

76] انظر المرجع والعرض لمختلف الآراء لدى ماي ‹MAY, in AJSL 56, 52 sqq.›.

77 VON SODEN, 64.

78] انظر ‹ياقوت الحموي: ص 1/ 183: أرال؛ ص 210-211›: أُرُل (أو أَرَل) وذو أُرُل؛ ص 224: أربل. ‹تاج العروس. ص 7/ 305›. وقد أشار واضعو المعاجم إلى ندرة مثل تلك الجذور التي تنتهي بحرف الراء أو اللام، وبلغ مجموع ما ذكروه منها أربعةً: (أ ر ل)، (و ر ل)، (غ ر ل)، (ج ر ل) (المكان المذكور؛ يغفل ‹تاج العروس. ص 8/ 154› الثالث منها).

79 VON SODEN, 71.

80 Ibid., 72.

81 Ibid., 68.

82] (صموئيل الثاني 23: 20) = (أخبار الأيام الأول 11: 22).

83] بصفته أيفودًا، يثبت اسم أريال لمرة واحدة بصفته اسم علم (إسدراس 8: 16). إنّه تركيبٌ قديم لا يمكن أن يكون سوى عرضٍ لحسٍّ قوميٍّ منبعث.

84] انظر أري = «أوقد نارًا»، في ‹تاج العروس 10›، و: ورى، «أذكى النار»، ‹المصدر نفسه. ص 388›، وكذلك مشتقاهما، وبصورة خاصة إرّت، الذي يشير إلى النار نفسها أو المكان الذي توقد فيه: وهي حفرة توقد فيها النار، وقيل هي الحفرة تكون وسط النار يكون فيها معظم الجمر؛ وقد اتّخذ هذا المصطلح أيضًا معنى «المكان الذي تذبح فيه الضحايا»، أي المعتقر ‹تاج العروس. ص 10/ 14›. وصيغة الجمع أران تنطلق من مذكر هو أر، الذي يعني: اتقاد النار ‹تاج العروس. ص 3/ 11› والذي يعادل <أُر> و<أور> العبرية «نار، نور»، و<أورو> السريانية، التي جذرها هو <أ و ر> ‹تاج العروس. ص 3/ 22؛ أوار›. والحال أنّ هذا الجذر قد أعطى تشكيلاً موازيًا لأريال: إنّها أوريئيل (سفر أخبار الأيام الأول 6: 9؛ 15: 5، 11؛ أخبار الأيام الثاني 13: 2). إنّ ما يعزّز رأينا في فكرة أنّ أريال لا ينتمي إلى تلك المنطقة المدلولية للجذر (يحوّله المعلّقان ك ماريّ (K. Marti) وت ك شين (T. K. Cheyne) إلى أوريبل ويجعلان منه اسمًا قديمًا لأورشليم، وهو تفسيرٌ يدحضه س فيجين ‹S. FEIGIN, The Meaning of Ariel, in JBL 39/1920, 133›، بل بالأحرى إلى تلك المنطقة التي لا تزال حيّةً جدًا في الشكل الثاني وراء، أي «حجب شيء وإظهاره تحت مظهرٍ آخر»، وفي الظرف وراء، «خلف» أو «أمام»، المحجوب عن النظر؛ بل إنّ وراء تستخدم بمعنى حجاب (انظر ‹تاج العروس. ص 10/ 389، س 10 من الأخير›). يمكن لهذا الشكل أن يفسّر على نحوٍ جيد كلمة <أري> الأوغاريتية والتي تعني «قريب، حليف» ‹J. AISLEITNER, Wörterbuch der ugaritischen Sprache, hegg. Von O. Eissfeldt, Berlin 1963, 35› التي استخدمت من دون جدوى بحثًا عن أصل كلمة أريال (انظر ‹MAY, in AJSL, 56, 53; HALDAR, Associations, 106›؛ وبالفعل، فإنّ وريّ تعني «ضيف» و«جار» (انظر ‹تاج العروس. ص 10/ 390، س 15–16›): الوري . . الضيف، وهو وري فلان أي: جاره الذي تواريه بيوته وتستره . . ويقال الوري: الجار الذي يوري لك النار وتوري له . . وروى عليه بساعده . . نصره).

كما جرى التفكير بكلمة <أريا> الحثّية (الجذر: أ ر ا)، «التثبت عبر تكهن، جعله موضوع سؤال العرافة/durch Orakel feststellen, zum Gegenstand einer Orakel anfrage machen» (فريدريتش ‹J. FRIEDRICH, Hethitisches Wörterbuch, Heidelberg, 1952, *Indogermanische Bibliothek*, 2. R. , p. 29 sq.›)، وبالكلمة الحورية <أري>، «أعطى»، التي تدخل في تشكيل عناصر إلهية مثل أري – تشوب، أي «هبة تشوب» (تعليق لاروش)؛ لكن لا هذا الأصل اللغوي ولا ذاك يمكنه أن يكفي (ينبغي مراجعة معاني هذه الكلمات كما قدّمها هلدار ‹HALDAR, Associations 106 sq.›)، وكذلك الأمر بالنسبة إلى مصادره. يقال الأمر نفسه حول الأصل الشعبي الذي يعيد أريال إلى «أسد إيل/ الله»، والذي دافع عنه غودبي ‹GODBEY, Ariel or the David Cultus, in AJSL 41/1925 sqq.›. أخيرًا، فإنّ الإريلام في سفر (إشعيا 33: 7) لا علاقة له في رأينا بأريال. ويبدو مقبولاً تفسيره بكلمة (*ʾ r ʾ r(='ir-ir-'i-ir)*)، «محارب»، المصرية من بردية أناستازي (انظر أ ف أولبرايت ‹A. F. ALBRIGHT, The Babylonian Temple Tower and the Altar of Burni Offering, in JBL 39/1920, 137 sqq.›).

85] <هر ءيل>، «جبل إيل»، اسم أطلق على الطابق الثالث من الهيكل، يقال إنّه يؤثّر أيضًا في المدى الرمزي لتلك التعيينات لأقسام الهيكل.

86 Comp. La conclusion de MAY, in AJSL 56, 69.

87] في دراسته عن تابوت العهد والإفود و«خيمة الاجتماع» › JULIAN MORGENSTERN, The ark, the Ephod and the «Tente of Meeting», Cincinnati 1945‹، يعترف الكاتب بوجود آثار عربية باقية في عبادة بني إسرءيل.

88 Cf. BOUCHÈ-LECLERCQ, I, 273, 344 sqq., 350, comp. AMANDRY, La mantique apollintienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle, Thèse Paris 1950, 53 sqq.

89 BOUCHÈ-LECLERCQ, loc. cit.

90] (عاموس 7: 12–13)، انظر › A. NEHER, Amos. Contribution à l'étude du Prophlétisme, Thèse Strasbourg 1947 (1950), 76‹، الذي يرى في الآية (12) استعباد المعابد وتأميمها.

91] تندرج هذه الرؤية التطورية في الخط الذي يتبعه ميك › J. T. MEEK, Hebrew Origins (The Haskell Lectures for 1933-34), New York, 1936 145 sqq.; HALDAR, Associations, 109 sqq.‹.

92] ‹BOUCHÈ-LECLERCQ, I, 365›؛ حول الوحي شعرًا ونثرًا، انظر ‹AMANDRY, op. cit., 15›.

93] توسّل أسرحدون (680–669 م)، المشتبك مع أخوته الثائرين، إلى الآلهة وحصل عبر النظر في أكباد الحيوانات وقلوبها على ذلك الوحي الذي أعاد إليه الثقة: «امضِ (إلى الأمام)، ولا تتوقف! سوف نمشـــي إلى جانبيك، اقتل أعداءك!» › Prisme B, trad. A. L. Oppenheim, in ANET, 289‹. ينبغي الافتراض أنّ حالات الوحي العديدة التي تجري الإشارة إليها في قصة حملات ابنه آشوربانيبال (668–631 م) كانت تصاغ بالطريقة نفسها؛ انظر على سبيل المثال في › ANET, 298 sqq.‹، حيـــث نجد التعابير التالية، التي لا تتبع بمحتوى الوحي، بل بأسماء الآلهة التي قدّمته: «(command of.., Through an Upon a trust (-inspiring) oracle of . ., Upon the (oracle-) d'Arabie) personally according to the intervention of . ., I caught him(=Uate', roi trustworthy oracle of...»). حول مميزات أسلوب التنبؤات، المصنوع من صيغ جاهزة تتكون من جواب الشرط وفعل الشرط، انظر ‹HALDAR, Associations, 9›. يقول لنا نوغايرول (J. Nougayrol)، في رسالة بتاريخ (22/ 07/ 1964 م): «يستخدم الكهنة البابليون لغةً واضحة وشائعة وانسيابية، ولا أتذكر أنّني وجدت يومًا في تنبؤاتهم التلاعبات الأسلوبية التي تكشفوها لي بالنسبة للغة العربية».

94] (التكوين 6: 13–14؛ 7: 1 وما يليها (نوح)؛ 12: 1–2؛ 7؛ 15: 1–2؛ 17: 4–5؛ 18: 1–2؛ 22: 1–2 (إبراهيم)) . . إلخ.

95] (الخروج 3: 4–5؛ 4: 1–2) . . إلخ.

96] (إشعيا 7: 3؛ سفر إرميا 1: 1–8؛ 7: 2؛ 34: 1–2؛ سفر حزقيال 2: 1–2؛ 3: 1–2؛ يونان 1: 2؛ 3: 2).

97] هذا التأكيد ليس بحاجة إلى مثال؛ إذ يكفي فتح أيّ كتاب نبويّ ليقتنع المرء بذلك. لنذكر، لا على التعيين، بداية قصيدة إشعيا الشائقة يعلن سقوط بابل: انزلي واقعدي على التراب، أيّتها البكرُ يا ابنة بابل! اقعدي على الأرض بدل العرش، يا ابنة الكلدانيين! فلا أحد بعد اليوم يدعوكِ المُرهفةَ المغناجَ (إشعيا 47: 1). لمزيد من التفاصيل، انظر القسم (1/ 4/ 15).

98] ‹تاج العروس. ص 5/ 379، س 13–14›: سجعت الحمامة إذا رددت صوتها . . سجع الحمامة موالاة صوتها على طريق واحد؛ قارن مع شجو الحمامة ‹المصدر نفسه. ص 19/ 194، س 21›.

99] ‹المصدر نفسه. س 25›: سجت الناقة اذا مدت حنينها على جهة واحدة؛ الساجع من النوق المطربة في حنينها؛ قارن ‹المصدر نفسه. ص 10/ 170، س 18›: سدت الناقة . . إذا مدت حنينها.

100] ‹المصدر نفسه. ص 5/ 370، س 10-11›: قوّل النبيّ: إياكم وسجع الكهان؛ ويحظر حديثٌ نبوي استخدام سجع في التفرعات والصلوات؛ ويفسرّ الأزهري ذلك بواقع أنّه: إنما كره السجع في الكلام والدعاء لمشاكلة كلام الكهنة وسجعهم فيما يتكنهون. عن الأحاديث المرتبطة بالسجع، انظر ‹WENSINCK, Concordance, II, 431›.

101] ‹تاج العروس. م س ذ، س 3-4›: السجع في كلام العرب أن يأتلف أواخر الكلم على نسق كما تأتلف القوافي . . سجع . . نطق بكلام له فواصل كفواصل الشعر من غير وزن.

102] قارن مع الكلمة السريانية <شغو>، «أضاع، أبهر، سحر» ‹القرداحي: لباب. ص 2/ 511›، والعبرية <ش غ هـــ> و<ش ك هـــ>، ذات المعنى نفسه ‹GES.-BUHL, 807 et 825›، والعربية <سكع> التي تعبّر عن النوسان والريبة والضياع والعماء ‹تاج العروس. ص 5/ 376 وما يليها›.

103] (التثنية 28: 34؛ صموئيل الأول 21: 14) الذي طبّق على داود الذي تظاهر بالجنون ويخبط على مصاريع الباب تاركًا لعابه يسيل على لحيته.

104] (الملوك الثاني 9: 11) «قولٌ عن أبناء الأنبياء الذين أرسلتهم إيزابل ليمسحوا ياهو بالزيت»؛ (إرميا 29: 26) «قول النبي الكاذب سيمياس عن إرميا؛ هوشع 9: 7 (المستخدم للسخرية بإعادة إنتاج التهكمات التي كانت تستقبل تهديدات الأنبياء وتهديداتها بصورة خاصة). مصادر أخرى ذكرها (GES.-BUHL, 807)K شغّعون، «غضب شديد، عته».

105] ‹تاج العروس. ص 5/ 387، س 11-12›: الأشجع . . من فيه خفة كالهوج . . الذي كان به جنونا . . والشجع . . الجنون من الجمال . . والمشجع . . المنتهي جنونًا . . والأشجع . . المجنون.

106] انظر القسم (1/ 3/ 4).

107] قارن مع المصادر التي ذكرها لامانس ‹LAMMENS, Le culte des Bétyles, 50›.

108 BEZOLD, 265.

109] ‹Abhandlungen zur arab. Philologie, 76›؛ انظر القسم (1/ 2/ 2/ 6). وقد أورد فلهاوزن الرأي نفسه في ‹Reste^{2}, 135, n. 3›: «السجع هو من دون شك أقدم أشكال الشعر، ويتماهى مع الموازيات العبرية للحلقات» « Das Saĝ‘ ist ohne Zweifel die älteste Form der Poesie, entsprechend dem hebräischen Parallelismus der Glieder».

110 La langue arabe et ses dialectes, 71 sq., sur le dernier point, cf. MUSIL, *The Manners and Customes of the Rwala Beduins*, 403 sqq.

111 Cf. GES.-BUHL, 743.

112] انظر بالعبرية والآرامية <ر غ ش>؛ ‹تاج العروس. ص 4/ 160، س 17›: والرجس . . كالرجز قلبت الزاي سينا كما قيل الأسد والأزد.

113] انظر ‹GES.-BUHL, 743, 746›؛ ‹تاج العروس. ص 4/ 36–37/ 160›.

114] ينبغي الملاحظة أنّ الشجعات من (ش ج ع) تعادل (س ج ع) وتشير إلى «الجبان» ‹تاج العروس. ص 5/ 387، س 27›. وتصادق سيرة حصار المسلمين لآل كندة على الدور العسكري للرجز؛ فحين شعروا بأنّهم سوف يهزمون ويعاقبون بصرامة، حلقوا رؤوسهم دلالةً على تكريس أنفسهم لله(!) وأقسموا على عدم الافتراق عن بعضهم، وجعل راجزهم يرتجز في جوف الليل فوق حصنهم . . وجعل راجز المسلمين يرد عليهم ‹الطبري: ص 1/ 2007›[4].

115] قال النبي هود لبني عاد الذين رفضوا التخلي عن عبادة أصنام أسلافهم (الأعراف 71): قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان. من جهة أخرى، يقال عن أولئك الذين يرفض الله توبتهم بأنّه يوقع عليهم الرجس (الأنعام 125؛ يونس 100).

116] (المدثر 5؛ الحج 30): فاجتنبوا الرجس من الأوثان؛ ‹تاج العروس. ص 4/ 36›: الرجز عبادة الأوثان . . الشرك.

117] (المائدة 90): إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه.

118] (الأنعام 145): قل لا أجد في ما أوحي إلي محرمًا على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتةً أو دمًا مسفوحًا أو لحم خنزير فإنّه رجسٌ أو فسقًا أُهِّل لغير الله به.

119] (الأحزاب 33): ولا تبرّجن تبرج الجاهلية الأولى . . ليذهب (الله) عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا.

120] قارن مع ‹تاج العروس. ص 4/ 160، س 13–14، 254›، حيث تحدّد كذلك وسائل قراءة هذا التعبير.

121] تنحدر هذه المعاني من استخدامات عبرية وعربية لذلك الجذر يطول عرضها بالتفصيل. انظر الاستشهادات في ‹GES.-BUHL, 485 sqq.›؛ ‹تاج العروس. ص 4/ 254–5›؛ قارن بالأوغاريتية <ن ج ش> و<ن غ ط>، «اقترب» › AISTLEITNER, *Wörterb. der ugarit. Sprache,* op. cit., 201›.

122] ‹تاج العروس. ص 4/ 255، السطر 16 وما يليه›. المعنى الأساسي ل<ع و ذ> هو «لمس شيءٍ مقدّس أو الارتباط به للهروب من الشر»؛ والصيغة الإسلامية: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، تعبّر جيدًا عن تلك الفكرة. عن الدور الهام للغاية لهذا الجذر في تشكيل أسماء علم وعناصر إلهية مثل عائذ الله إيذ الله، انظر ‹تاج العروس. ص 2/ 573–5›.

123] قارن مع الجذر السامـــي <ن ب ء>، الذي يعني «انخطف، قدّم وحيًا بالانخطاف» (انظر هلدار ‹HALDAR, Associations, 109›. من أجل معاني أخرى، تعيّن خط التطوّر الذي تبعه هذا الجذر، انظر ‹BEZOLD, 189; GES.-BUHL, 478›.

124] انظر ‹Die Ĝinnen der Dichtern in ZDMG 45/1891, 685 sqq.›؛ انظر القسم [1/ 2/ 3].

125] (Mantique babylonienne et mantique hittite, 35). وفي هذا الصدد يذكر المسألة التي يطرحها على نفسه كارل تولن (CARL THULIN, Italische sakrale Poesie und Prosa, 67)، بالعبارات التالية: («Wenn wir nun in den feierlichen Spruchen der Pontifices und Augures eine feste Gliederung erkannt haben, so folgt die Frage, die noch nie aufgestellt worden ist, ob auch die response der Haruspices in einer sprachlichen Kunstform abgefasst waren»).

126 Ibid.; l'auteur donne comme exemple KUB XVIII, 5, p. 6 qu'il traduit.

127 Cf. JIRKU, Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelischen Mantik, in Biblica 34/1953, 78-80ö id., Weitere Fälle vom affermativem –ma in Hebräischen, in Vetus Testomentum 7/1957, 391-2ö cf. ib. 201 sq.; H. CAZELLES, La mimation nominate, in GLECS 5/1948-51, 79-81 ; H.D. HOMMEL, Enclitic Mem in the Nord-West Semitic, especially Hebrew, in JBL 76/1957, 85-107 (références).

128] انظر في سفر التكوين (9: 25–27)، الموازاة بين آرور وباروك، والصدى الإيقاعي ل<عبد عَبَديم>، وتكرار <عبد لا–مو> والتجانس الاستهلالي بين <يَفِت> و<ل يفت>. لاحظ في

سفر التكوين (27، 28–29)، <هــ إيلوهيم> . . <هــ شَمَيم>، <ءميم . . لوميم>، <هــ ءرص> . . و<تيرِش>، <ءورَريك ءرور> و<مباركيكا باروك>. في سفر التكوين (27: 39–40)، يميّز الضمير المُلْكي <– كء> الذي يكرر ثلاث مرات والمقطع ثنائي الأحرف <عل> المكرر أربع مرات الرَنين الإيقاعي لتلك الجمل القصيرة.

129] إذا كنّا قد تبنّينا مثل تلك الترجمة، المعاكسة للترجمة الشائعة، والتي تجعل من <بتوره> اسم مكان، فذلك لأننا نعتقد أنّ هذا الاسم يشير إلى تخصّص كهاني، يتضمن التنبؤ (قارن مع سفر العدد 24: 1: نحَشيم) انطلاقًا من مراقبة الثيران التي يضحى بها واستجوابها، مثلما يخرج من <بَغرءرُ> الأكادية، والتي تعني ضمن ما تعني «قطع رأس <قَقَدّة> الثور المضحى به» ‹BEZOLD, 221› «تفسير الإشارات»، على شكل <بَشارُ> ‹Ib., 229; GES.BUHL, 669›، وكذلك القصة نفسها التي تشير إلى التضحية بسبعة ثيران وسبعة حملان، والتي تكرر قبل كلّ وحي (العدد 22–24). عن بلعام، انظر ‹S. DAICHES, Balaam- a Babylonian bârû, in Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, 60-70: W. F. ALBRIGHT, The oracles of Balaam, in JBL 62/1944, 207-233›، قصائد من منتصف القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن الثاني عشر؛ ‹R. T. O'CALLAGHAN, Aram Naharain, Rome 1948 (Analecta Orientalia, 26), 119 sqq. : devin du N-E de la Syrie›. ليس هناك ما يفاجئ في أن يتأثر بالكهانة الآشورية البابلية الممارسة منذ بداية الألف الثالث والمنتشرة خارج بلاد مابين النهرين. انظر أيضًا القسم الهامش (186) في الفصل الثاني، والقسم (2/ 3/ 9/ 2).

130] من المدهش ملاحظة مثل ذلك التطور بين السور المنزّلة الأولى ومجموعات السور الأخرى في التنزيل القرآني، وفق تصنيفها الزمني (انظر ‹NÖLDEKE-SCHWALLY, Geschichte des Qorans, I, 74 sqq.›.

131] ‹Introduction au Qoran, 178, n. 248›. غير إنّ الكاتب يعترف لهم بالكاد بدور الشاهد في عملٍ صدر حديثًا، حيث أوقفت فقرة للسجع ‹Histoire de la Littérature arabe, II, Paris 1964, pp. 188-195›. يقول: «في واقع الأمر، إنّها انتحالات، قادرة بالكاد على ذكر تركيبات أصيلة اختفت إلى الأبد» (ص 189–90). ويقول في مكان آخر: «غير إنّه من المسموح التساؤل إن كانت تلك التلقيحات المنحولة وغير الماهرة لا تعكسُ أفضل مما نعتقد النبوءات القديمة للكاهن المتوجّه إلى قبيلتهم بلغة فظّة وخرقاء» (ص 192). يتجنّب نلدكه (NÖLDEKE) إبداء الرأي في قدمها، تاركًا إياها تظهر، وملاحظًا أنّه يستدعي تلك الصيغ للشهادة على الآلهة أقل مما يستدعيها لمختلف أهداف الطبيعة، يقول: «أما الإجابة عن السؤال عن مدى كون تلك الصياغة تعكس تصورات ساميَّة أولى فتبقى معلقة ‹NÖLDEKE, Geschichte des Qorans, I, 75, n. 1›.

132] انظر القسم (1/ 2/ 3). يلاحظ يوهان فوك ‹J. Fück, ʿArabîya (trad. Fr.), 129 sq.› أنّ أسلوب التظاهرات الانخطافية للكهنة القدامى هو أعلى من اللغة الدارجة. وكان الأمر مماثلاً فيما يتعلــق بالقرآن. وكان فلهاوزن يقول: «أهم الوثائق عن أسلوب الكاهن هي الســـور الأقـــدم» ‹reste[2], 137, n. 4›. سوف نجد أرقام هذه السور عند نلدكه، م س ذ.

133] سوف نجد المصادر التي ذكرها فلهاوزن في ‹Reste[2], 137 sqq. NÖLDEKE, loc. Cit.›؛ والتي يضيفها بلاشير ‹BLACHÈRE, Introduction au Qoran, loc. cit.›، إلى ‹الأغاني. ص 3/ 9/ ص 84› (كاهن بني أسد) و‹ابن عبد ربّه: العقد الفريد. ص 1/ 133 (سطيح)›. عن ظريفة، انظر كذلك ‹الأغاني. 13/109–110›؛ ‹ياقوت الحموي: ص 4/ 383›؛ عن كاهنة آل إياد، انظر ‹الأغاني. ص 20/23–24›؛ عن الغيطلة، كاهنة بني سهم، انظر ‹ابن هشام: ص 133›؛ عن كاهنة آل حدس، انظر ‹المصدر السابق. ص 797›؛ ‹الطبري: 1/ 1617›[3]؛ عن عوف بن ربيعة بن عمير

الأسدي، انظر أيضًا ‹ابن الأثير. ص 377/1›؛ عن سلامة بن أبي حيّة، كاهن قذاعة، انظر ‹ياقوت: ص 4/ 96›؛ إلخ. أخيرًا نجد كثير من المصادر عند ‹النويري: نهاية. ص 3/ 128–34›.

134 Reste[2], 135., cf. également NÖLDEKE, op. cit., 75.

135] تأكيد من دون أساس؛ وبالفعل، وفق علمنا، فإنّ الكاهن الوحيد الذي حمل ذلك اللقب كان الأسود (الطبري: ص 1/ 1796›[4]؛ واسم أوس بن ربيعة الذي ذكره فلهاوزن، وفق ‹تاج العروس. ص 3/ 195 (السطر 28)› لا يدلّ على شيء، إذ إنّ هذا المصدر أورد عوف بن الربيع بن سماعة (قارن القسم (1/ 3/ 3) عن <خمرو>، الاسم الآرامي للكاهن). ويضيف فلهاوزن: «محمد وطليحة كانا يدثران عندما كانا يتوقعان نزول الوحي» ‹ṬABARÎ, I4 , 1890, 10›. وعنصر الجملة الذي نهمله في النص يعيد دون ذكر المصدر إلى «غطاء» موسى.

136] لقد ذكر أعلاه القسم الأساس من الملاحظة الثالثة التي أوردها فلهاوزن (الهامش 109 من هذا الفصل). ويلي ذلك في النص تأكيد يبدو لنا مجانيًا، حيث إن المؤلّف لم يتمكن، ولا تمكّنا نحن، من النجاح في إيراد مثالٍ واحد؛ « Sie nennen sich selber nicht Ich, soudern Du, weil sie nicht soudern im Namen des Geistes, der sie anredet in ihrem Namen sprechen, ». لا بدّ أنّ الكاتب يستند إلى السور الأتية (القلم، الحاقة، النازعات، الضحى، الماعون، الكوثر، النصر) إلخ، حيث يتحدّث الملهم إلى الملهَم؛ انظر مع ذلك سورة الكافرون على سبيل المثال، حيث يتحدّث الملهَم إلى أوّل شخصٍ ينقل الكلمات من مصدرها. وفي ما عدا القرآن، لم تصادق على هذا الإجراء أيٌّ من حالاتٌ الوحي التي نعرفها.

137] يجعل الكاتب من إجراء أسلوبي، استخدم ثلاث عشرة مرة في القرآن (الحاقة 3؛ المدثر 27؛ المرسلات 14؛ الانفطار 17؛ المطففين 8، 19؛ الطارق 2؛ البلد 12؛ القدر 2؛ القارعة 2، 10؛ الهُمَزَة 5) ميزةً للأسلوب العربي في الوحي، في حين أنّ أيّ وحيٍّ خارج القرآن، بين حالات الوحي التي حفظت لنا، لم يعرف هذا الاستخدام. إنّ كلّ هذه الجملة، وخاصةً القسم الأخير منها: «وكأنها كانت بعيدة منه وغريبة عنه» لا تبدو لنا مسوغة؛ ففي هذه النصوص جميعها، يستخدم الملهم تعبير «ما أدراك ما . .» متوجهاً إلى الملهَم ليريه تعالي التجلّي، الذي يعلّمه معارف لا يمكن الوصول إليها بأيّة وسيلة أخرى (قارن مع السورتين الواقعة 27، والحاقة 2، حيث ما وحدها لها نفس القيمة). ينبغي الإشارة إلى أنّ ما يمكن أن تشير إلى الشخص في القرآن (انظر سورة الشمس 5–7).

138] يذكر الكاتب بين قوسين صيغة (لا أقسم) التي استخدمت ثماني مرات في القرآن (الواقعة 75؛ الحاقة 38؛ المعارج 40؛ القيامة 1، 2؛ التكوير 15؛ الانشقاق 16؛ البلد 1) ويعدها معظم الشارحين معادلاً ل(أقسم) (تفسير الطبري. ص 27/ 105، السطر 1–3). ينبغي أن نضيف إلى ذلك الآيات القرآنية العديدة التي تبدأ بواو القسم (انظر سورتي ق 1–3؛ الطور 1؛ إلخ) وبتاء القسم (سور الصافات 56؛ الشعراء 97؛ الأنبياء 57؛ إلخ). ويلاحظ نلدكه في ‹ Geschichte des Qorans, I, 75› أنّ صيغ القسم هذه، والتي يبلغ عددها ثلاثين صيغة، تنتمي إلى سور الحقبة الأولى، وواحدةٌ منها فقط هي سورة التغابن [7] هي من الحقبة المدينية.

139] والشفق (الانشقاق 16)، والعصر (العصر 1). قارن مع ‹ابن هشام: ص 11، (نبوءة سطيح): والشفق والغسق والفلق.

140] والفجر (البينة 1)، والصبح (المدثر 34)، والضحى (الشمس 1؛ الضحى 1).

141] والتين والزيتون (التين 1؛ ‹ياقوت: ص 1/ 911›) وطور سينين (التين 2)، والطور (الطور 1).

142] يظهر الذئب والضفدع في تنبؤين يعزيان إلى مسيلمة؛ يرد الأول على شكل قسم (انظر ‹الطبري: ص 1/ 1933›[4]: الليل الأطحم والذئب الأدم والجذع الأزلم) ويرد الثاني على الشكل التالي

‹المصدر السابق. ص 1933–34›: يا ضفدع ابنة ضفدع نقي ما تنقين أعلاك في الماء وأسفلك في الطين لا الشارب تمنعين ولا الماء تكدرين.

[143] هل المقصـــود هو البلد في القرآن (البلد 1 والتين 3)، حيث يشير إلى مكة؟، قارن مع ‹ياقوت: ص 4/ 969 (نبوءة كاهن قذاعة)›: والبيت والحرم، و‹الأغاني. ص 16/ 76› (نبوءة سيف بن ذي يزن): والبيت ذي الحجب.

[144] انظر ‹الأغاني. م س ذ›: والعلامات على النصب.

[145] في نبوءة طريفة المذكورة لاحقًا (القسم 1/ 4/ 19/ 2). قارن مع ‹المسعودي: ص 3/ 394–5› (نبوءة سطيح): «والنور والغسق والظلمات والظلمة». ‹ياقوت: م س ذ›: «والنور والظلمة».

[146] ‹المصدر السابق›. المصادر جميعها من إضافتنا.

[147] ‹ابن الكلبي: ص 33›. عجل بالمسير والظعن من تهامه بالسعد والسلامه قال: جير ولا إقامه. قال: ايت ضف جده تجد فيها أصنامًا معده، فأوردها تهامه ولا تهاب، ثم أدع العرب إلى عبادتها تجاب.

[148] ‹Rosa Klinke-Rosenberger, in K. al-aŝnâm, 135, n. 393› تقارن مع (لا تَخَفْ)، الصيغة الواردة في حكاية دعوة إرميا [1: 8] وحزقيال [2: 6]. انظر ‹ Die Offenbarungsformel «Fürchte dich night!» im alten Testament, in Schweizerische Theologische Zeitschrift 36/1919, 33-39›.

[149] انظر [1/ 4/ 13].

[150] ينتمي وحي الكاهنة التي كانت تتنبأ للزباء (زنوبيا، توفيت عام 174 م) بالموت، إلى المجموعة نفسها: أرى هلاكك بسبب غلام مهين غير أمين وهو عمرو بن عدي ولن تموتي بيده ولكن حتفك بيدك ومن قبله ما يكون ذلك ‹الطبري: ص 1/ 762›[2].

[151] هذه الكارثة مؤرخة في عام (542 م) ‹Ryckmans, Les religions Arabes Préislamiques, 26›؛ لكن هذا التاريخ هو تاريخ الانهيار النهائي للسدّ، في حين أنّ الوحي المذكور يمكن أن يستهدف تهديدات بالانهيار تبعتها إصلاحاتٌ متتالية لتجنب الخطر. وقد حصل أحد تلك الإصلاحات في عهد أبرهة في عام (540 م) (انظر ‹ E. GLASER, Zwei Inschriften über der Dammbruch von Mârib, in MVAG 2/1897, pp. 360-487›. ويستجيب تعبير <بمديدة> الذي استخدمه ‹ياقوت: ص 4/ 385 السطر 5›، إلى حرص الكاتب على أن يربط زمنيًا قصة الوحي بقصة تحقيقه. وكان السدّ قد بني في زمن آل مكرب السبأيين (القرن الثاني للميلاد) الذين يقال إنّهم نقلوا عاصمتهم من سرواح إلى مأرب بهدف تحقيق هذا العمل ‹ J. PIRENNE, *Le royaume Sud-Arabe de Qaṭabân et sa datation d'après l'archéologie et les sources classiques jusqu'au périple de la Mer Erythrée* , Louvain 1961 (Bibliothèque du Muséon, 48, pp.›).

[152] انظر ‹ياقوت: ص 4/ 384›.

[153] إنّ معنى (عدد) غامض على نحو إرادي؛ وهو جمع تأنيث، كما أنّه يأتي من (ست)؛ من هنا، توجد قراءتان ممكنتان: عدد من عدّة، والتي من معانيها «عدد كبير من السنوات، العدد غير المحدد من السنوات»، أو عُدَد من عُدَّة، التي من معانيها «المؤن المحفوظة لسنة سيئة، ضريبة العشر المفروضة على القبائل الرحل». وتشير عدّة معاني لجذر <ع د د> إلى عودة دورية، وعلى نحو خاص إلى الألم الناتج عن قرصة أو مرض، وإلى العودة السنوية للقمر مع كوكبة الثريّا (انظر ‹تاج العروس. ص 2/ 420–424›). وقد بدت لنا كلمة «أجيال» أفضل من كلمة «ثورات»، وذلك لأنّ وجود الخزاعيين، المتحدرين من حارثة بن عمرو بن مزيقية بن عامر ماء السماء، الذي انشق عن ثعلبة

العنقاء بن عامر بن عامر ماء السماء، سلف الأوس والخزرج، أثناء الرحيل من مأرب ‹ياقوت: ص 4/ 385› يبدو أنّه يعود إلى بدايات القرن الثالث للميلاد.

154] الأرجح أنّ كلمة <هَيْل> هي اختصارٌ، أملاه السجع، لكلمة (هايل؛ من هـ و ل)؛ فكلمة هيل، اسم فعل (هـ ي ل)والذي يعني «الرمل المنتشر، العدد الكبير من . .» (في الحديث عن مواد جافة)، لا يمكن أن تكون هنا صفة ل فيض.

155] قارن مع سورة (التكوير 4): وإذا العشار عطلت [في النص الأصلي: وإذا عطلت العشار. ز م].

156] لكلمة عرار عدّة معانٍ؛ والمعنى الذي نتبنّاه يبدو لنا أكثر مناسبةً للسياق. عين الثور: نباتٌ برّي يعطّر الأراضي غير المزروعة في نجد ‹تاج العروس. ص 3/ 400، س 14-16›. ويعلن الوحي أنّ ماء السدّ سوف ينسكب على الأراضي البور ويخصب النباتات البرّية.

157] العادي، والمعنى الحرفي له هو «الذي يعود إلى زمن عاد»؛ بتخفيف الياء، يمكن ترجمتها إلى «سريع في السباق، مهاجم، عدوّ».

158] لقد بدت لنا الصيغة التي نقل بها ياقوت ذلك الوحي الأكثر بساطة والأقل تصنّعًا؛ وسوف نجد صيغةً أكثر تطورًا وأكثر طرافةً ذكرها ‹المسعودي: ص 3/ 378-80›. بالمقابل، فإنّ ‹ابن هشام: ص 8-9›، لا يأبه بحديث طريفة في روايته لانهيار سدّ مأرب.

159] قارن على سبيل المثال مع (إشعيا 7: 14-16؛ 8: 1-3).

160] قارن بهذا الوحي ذاك المنسوب إلى سطيح ‹المسعودي: ص 3/ 394-5› وهو يعلن مطرًا رعديًا سوف يجرف قطيع قبيلته.

161] ‹الأغاني. ص 13/ 109-110›.

162] الحكيم، وهو نعتٌ إلهي كثير الورود في القرآن (انظر ‹Flügel, Concordance, s.v.›).

163] المحكم، وقـــراءتها غير أكيـــدة؛ وبالفعل، يمكن أن نقرأها مَحَكُم (قارن مع حَكَم في سورة الأنعام [114])، مَحَكُم (وبصعوبة مُحْكَم ومُحْكِم). إنّ قراءتها بمحكُم تكسب هذا النعت المزدوج معنى «الحكيم الذي يقدّم الحكمة». وإذا افترضنا للحظة أنّ هذا الوحي كان أصيلاً، يمكن لهذين النعتين أن يكونا تحويرًا لحوكُم، وهو اسم إله وحي عند القتبانيين، الأنباي ‹ Ryckmans, Les religions arabes préislamiques, 43› والتي أصبحت مجهولة لدى الناقلين المسلمين. في هذه الفرضية، ربّ جميع الأمم من عرب وعجم، يكون تضخيمًا لاحقًا، الأرجح أن يكون بوحيٍ من القرآن (المعارج 40): ربّ المشارق والمغارب (قارن مع الشعراء 27؛ المزمل 9؛ الرحمن 16-17؛ المعارج 40).

164] يمكن أن يكون الشدقم أيضًا اسمًا لجمل، بالمماثلة مع الشدقم، أي: فحل الملك النعمان بن المنذر (انظر ‹تاج العروس. ص 8/ 357›).

165] ‹الأغاني. ص 20/ 23-24›.

166] ‹ابن الأثير: ص 1/ 377›؛ قارن مع ‹[الأغاني. ص 9/ 84][3]/ Ag, 9, 84, BLACHÉRE, Histoire de la littérature, II, 192, sq.›.

167] الأصهب. يتبنى بلاشير القرائتين الصيهب أو المصيهب، «الأشقر»، ما يبدو لنا خاطئًا.

168] يضيف ‹الأغاني› هنا: لا يعلق رأسه الصخب (Blachére).

169] ضاحية؛ انظر ‹تاج العروس. ص 10/ 217، السطر السابع من الأخير›: فعله ضاحية أي علانية.

170] بمحتواه الغامض، يمكن مقارنة هذا الوحي بأشكال الوحي الأبدية السورية التي حفظ لنا منها عيّنة: «الثيران المقرونة تحرث الأرض، كي تنتج الأرياف ثمارها» (Apulée, Métam. IX, 8).

171] انظر ‹ابن هشام: ص 129–150›، وكذلك القسم (1/ 2/ 3/ 5).

172] يشير هذا الاسم إلى السلف (المؤنث) لبني سهم ‹تاج العروس. ص 8/ 46 آخر الصفحة›؛ ويفترض أن تحمله كاهنة القبيلة، وارثة امتيازات السلف. وكاسمٍ شائع، يشير إلى دغل طُرفاء، نظن أنّه كان أصل التيرافيم كخيمة مقدسة (انظر القسم 1/ 4/ 7).

173] ‹ابن هشام: ص 132›: أدر ما أدر. يوم عقر ونحر . . شعوب ما شعوب. تصرع فيه كعب لجنوب.

174] شعوب؛ انظر ‹تاج العروس. ص 1/ 37، س 24–26›: اسم المنية.

175] نقرأ كعوب، جمع كُعب ‹تاج العروس. ص 1/ 178، س 13›، حيث لا يرد الجمع).

176] نقرأ جنوب، جمع جنب ‹تاج العروس. ص 1/ 201، س 2-3›. هذه الجملة صعبة التفسير. وقد فهمناها بمعنى أنّ الطبقة المغذّية القرشية سوف تهزمها الفروع الخارجة من طيّاتها.

177] ‹ابن هشام: ص 797›؛ ‹الطبري: ص 1/ 1617›[3]: أنذركم قوما خزرا ينظرون شزرا ويهرقون دما عكرا (ابن هشام: نثرا) ويقودون الخيل بترا.

178] نقرأ بَترًا (انظر ‹تاج العروس. ص 3/ 25، س 24–25›: الانتبار العدو)؛ ويمكن قراءتها بُترًا، «ذو الذيل المبتور». أمّا نثرًا، «مخفية»، فلا تبدو لنا مناسبة أكثر.

179] بالقياس مع: اعتكر المطر اشتد وكثر ‹تاج العروس. ص 3/ 428، س 1›.

180] ‹Tâ'if à la veille de l'Hégire, in MUSJ 8/1922, 237› (حول سطيح). لقد استفدنا من تلك المواد أعلاه في العرض المتعلق بتصور النبوة والإلهام في بداية الإسلام (انظر القسم 1/ 2/ 3/ 5).

181] ‹ابن هشام: ص 9/ 12›؛ انظر ‹المصدر نفسه. ص 45 و47›؛ ‹الطبري: ص 1/ 910–11›[2]؛ ‹ابن الأثير: ص 1/ 301–3›. وقد شورك سطيح أيضًا في قصة يترجم فيها عدّة إشارات (حلم موبد الكبير، زعزعة قصر كسرى، انطفاء نار المجوس) ظهرت لدى ولادة النبي (انظر ‹الطبري: ص 1/ 981–84›[2]؛ ‹النويري: نهاية. ص 3/ 128–30›؛ ‹المسعودي: ص 3/ 395›). حول شقّ وسطيح والأساطير التي تحيط باسمهما، انظر ‹ابن خلكان: وفيّات. منشورات بولاق، 1/ 240 (مختصر)›؛ ‹الماوردي: كتاب أعلام النبوّة. منشورات القاهرة 1330 هـ/ 1911 م›.

182] ‹الطبري: ص 1/909›[2].

183] ‹الأغاني. ص 76/16–7›. تصنّف ضمن الفئة نفسها حالات الوحي المذكورة في سيرة حياة عبد المطّلب، جدّ النبي. انظر على نحو خاص وحي كاهن قضاعة، سلمة بن أبي حيّة، حول ملكيّة تدعى الهرم ‹ياقوت: ص 4/ 969›، حيث يُخضع الكاهن إلى تجربة مسبقة، وهو حدثٌ كثيرًا ما يذكر في مثل هذا النوع من الوحي ‹WELLHAUSEN, Reste[2], 137, n. 6› ومعروفٌ خارج جزيرة العرب. وبالفعل، توجّب على بن سيراخ أن يعطي نبوخذنصّر عدد أشجار الحديقة الملكية، كي يبرهن على أنّه نبيّ (انظر ‹E. Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881, p. 3›). وكتجربة مسبقة، كان على مفسّري الأحلام أن يحزروا الحلم نفسه قبل أن يفسّروه (انظر القسم 2/ 2/ 4)

184] باعتداد أنّ مصطلح (Nécromancie) مخصّص للتنجيم عن طريق النظر إلى جماجم وعظام الموتى؛ لكن، وفق الاستخدام الشائع، فإنّ هذا التعبير ينطبق على التقنيتين.

185] انظر القسم (/ 2/ 3/ 5).

186] ‹ن ط ف› و‹هـــ ط ف› ينتميان إلى نفس المنطقة الدلالية للجذر العبري والجذر السرياني <ن ط ف> ‹انظر ‹تاج العروس. ص 6/ 257–9، 274››.

187] تحصل هذه الظاهرة في كلمة ‹نتفة› تحديدًا، وهي صيغةٌ عامية لكلمة ‹نطفة›، وتبنتها اللغة الفصحى ‹انظر ‹تاج العروس. ص 6/ 250، السطر 6 من الأخير›، حيث تشير ‹نتفة› إلى «الكمية الضئيلة من الماء»›. ومن الواضح أنّ ‹نتفة› في التعبير العامي "عطيني نتفة مُي" ‹أعطني قليلاً من الماء› لا يمكن أن تكون مشتقة من نطف «انتزع، شدّ» ‹وبرًا، ريشًا، إلخ›.

188] انظر سفر حزقيال ‹1: 2، 7؛ عاموس 7: 16؛ ميخا 2: 6، 11›

189] في حزقيال وعاموس، يستخدمان جنبًا إلى جنب؛ وفي ميخا، يستخدم الفعل الأول وحده بمعنى الثاني.

190] اقترح هذا التفسير ج هوفمان في › G. HOFFMANN, Versuche zu Amos, in ZATW 3/1883, 119‹.

191 Cf., à ce propose, G. Contenau, Drogues de Canaan, d'Amurru et jardins botaniques, in Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud, Paris 1939, I, 11-14. id., La divination chez les Assyriens et les Babyloniens, Paris 1940, 49-59; T. Witton Davies, Magic, Divination and Demonology, 34; W.R. Smith, The religion of the Semites, 442.

192] ‹تاج العروس. ص 6/ 272، س 29›: تسمع الصوت ولا تبصر أحدًا. من أجل المعطيات التقليدية المتعلقة بالهاتف، انظر مقالنا في › EI[2], s.v.‹.

193] في التقاليد العربية، تقام صلة وثيقة بين كلمات ‹هواتف وجان وكهّان› ‹انظر المصدر المذكور في › EI[2], loc. cit.‹›. لسوء الحظ، لم نتمكن من رؤية مخطوطي القاهرة ودمشق المتعلّقين بالهواتف: «كتاب الهواتف لأبي بكر عبيد بن أبي الدنيا، الذي توفي في عام 281 هـــ/ 894 م/ ‹GAL, SI, 247›»، و‹هواتف الجنان وعجائب ما يحكى عن الكهّان. لأبي بكر بن جعفر الخرائطي، الذي توفي في عام 327 هـــ/ 938 م/ ‹GAL, SI, 350››.

194] عوّذه. الطبعة الثانية تحمل ‹عاده، زاره›؛ هذا التحريف ينزع عن النص مداه الحقيقي. كثيرًا ما يستخدم عوّذ حين الحديث عن النبي ‹انظر على سبيل المثال ‹ابن سعد: ص 2/ 2/ 14، 15، 16›؛ ‹العقد الفريد. م 1/ 398››.

195] عجاز النصارى وأغمارهم.

196] كنيسة قمامة. والأرجح أنّ كلمة قمامة هي تحريف لكلمة قيامة، وهو الاسم الذي عرفت به هذه الكنيسة منذ بنتها القديسة هيلينة، والدة قسطنطين. وقد عرف ‹ياقوت: ص 4/ 173–4›، هذا الاسم وصححه إلى قمامة، والأرجح أن يكون ذلك لأسباب دينية، غير أنّه قدّم مع ذلك تفسيرًا لا يفتقر إلى الأساس التاريخي. وبالفعل، فإنّ اسم ‹قمامة› كما قال أعطي لهذا المكان الواقع خارج السور لأنّ المذنبين كانوا يعاقبون هناك: ففيه كانت تقطع يد السارق ويصلب قطاع الطريق. وحين صلب فيه المسيح، أصبح المكان مقدسًا. ويرى الزبيدي مؤلف ‹تاج العروس. ص 9/ 33، س 7–9›، في كلمة قمامة اسمًا شائعًا يشير إلى «امرأة مسيحية أمرت ببناء دير في القدس، حمل اسمها»؛ وبالتالي، يصبح هذا الاسم تحريفًا لهيلانة. أمّا بالنسبة للتطيّر الذي يشير إليه الجاحظ، فهو يخصّ احتفال شمعة الفصح، التي تشعلها وفق المعتقدات الشعبية نارٌ هبطت من السماء، وهو حدثٌ يفسّره ‹ياقوت: م س ذ›، بالنارنجيات «السحر الأبيض».

[197 ‹الحيوان. م 4/ 61–62›. وقد دهشنا على نحو خاص بالتوازي الذي يقيمه المؤلف بين الوحي القيعري (ventriloque) في الوثنية و«الوحي» الصوفي عند التعليليون/ التأويليون، المسيحيين. لذلك، فقد ذكرنا هذا المقطع بأكمله.

[198 انظر كذلك ‹ياقوت: ص 2/ 100، س 17›: كهمهمة الرعد (حول الوحي القيعري عند الجلسد).

[199 انظر ‹تاج العروس. ص 9/ 109–11›؛ قارن مع الجذر العبري <هــ م هــ> ‹Ges.-Buhl, 184›.

[200 من هنا الألقاب المعطاة لهذا الحيوان: الهميم، الهمهام، الهمهم، الهمام (انظر ‹تاج العروس. ص 9/ آخر الصفحة 109، 110، س 19).

[201 ‹تاج العروس. ص 9/ 110 س 12–13›.

[202 ‹المصدر نفسه. ص 87–88›. لنلاحظ أنّ الأسد يدعى النهام، وهو كذلك اسم طائر مشابه للهام (الذي ينبغي أن يكون أصل اسمه <ن هــ م>)، «ذكر البوم»، والراهب؛ فتراتيل الرهبان السريانية في كنيسة تسمع في الخارج كما لو كانت هديلاً صاخبًا.

[203 ‹Ges.-Buhl, 489›؛ ‹القرداحي: لباب. ص 2/ 104›.

204 Ges.-Buhl, 184.

205 Cf. T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie Centrale, ch. II, s. n.

[206 انظر ‹تاج العروس. ص 9/ 71›.

[207 انظر المصدر الذي ذكر في ‹Ges.-Buhl, 477›: <نءُم يهوه> (إشعيا 1: 24؛ حزقيال 12: 25؛ إلخ) و<نءُم بلعم> (العدد 24: 3–4، 15–16).

[208 انظر (صموئيل الثاني 23: 1؛ الأمثال 30: 1).

[209 انظر ‹تاج العروس. ص 9/ 68–69›، حيث لا يفسّر أيّ استخدامٍ لهذا الجذر المعنى الذي يتخذه هذا الشكل الرابع، ولا يقاربه؛ علاوةً على أنّ جذر <ل هــ م> غير معروف في اللغات السامية الأخرى.

[210 بالنسبة لصوت الكاهن، يستخدم العرب كلمة زمزمة ‹ابن هشام: ص 171› التي تشير كذلك إلى زئير الأسد، والدوي البعيد للرعد، ورطانة المجوس (انظر ‹تاج العروس. ص 4/ 328›). حول الزمزمة، انظر ‹Goldziher, Abhandlungen der arab. Philologie, I, 107 sq.› (حيث لم يذكر المصطلح). أمّا التحالج، فقد استخدمه ابن هشام أحيانًا للدلالة على هذيان المجنون ‹ص 171›، وأحيانًا أخرى للدلالة على انخطاف الكاهن ‹ص 191›.

[211 انظر ‹ياقوت: ص 2/ 100–01›؛ ‹Fahd, loc. cit. s. n.›.

[212 انظر ‹ابن سعد: ص 1/ 1/ 111›؛ ‹أسد الغابة: ص 2/ 247›؛ ‹Fahd, loc. cit. s. n.›.

[213 انظر ‹أسد الغابة: ص 1/ 203›؛ ‹Fahd, loc. cit. s. n.›.

[214 هذا لا يعني أنّ مثل تلك الأنواع من الوحي لم تكن معروفة في جزيرة العرب: إذ كان يعتقد أنّ سمرات العزّة الثلاثة، حجارة اللات والمناة والفلس المقدسة وغيرها، تقدّم الوحي؛ لكن لم يصلنا أيّ منها. راجع مع ذلك الأشجار والحجارة التي كانت تحيي النبي (انظر الملاحظة 184 في هذا الفصل)؛ الصرخة النبوئية للغرقد الشائك ‹الأغاني. ص 1/ 21›. بالنسبة لوحي الأشجار المقدسة عند العبرانيين، انظر ‹Dhorme, La religion des Hébreux nomades, 170 sq.›، وعند الساميين، انظر ‹W. R. Smith, in Journal of Philology 14/118 sq.; id., The religion of the Semites, 165 sqq.›. عن عبادة الأشجار، انظر ‹Fahd, loc. cit. s. n.›.

[215 ‹ابن سعد: ص 1/ 1/ 110›.

216] ‹ابن هشام: ص 134›؛ ‹الطبري: 1/ 1144–5›[3]؛ ‹ابن سعد: ص 1/ 1/ 103›.

217] ‹ابن سعد: ص 1/ 1/ 105›؛ ‹الطبري: ص 1/ 1145–6›[3]؛ ‹ابن الأثير: ص 2/ 33–4›.

218] <درش آل هـ–م–متيم> (التثنية 18: 1)؛ قارن مع إشعيا [8: 19] <درشو آل هـ اوبوت>؛ (اللاويين 19: 31؛ 20: 6، 27)؛ (صموئيل الأول 28: 3)؛ (إشعيا 19: 3؛ 29: 4)؛ (الملوك الثاني 21: 6 = أخبار الأيام الثاني 33: 6)؛ (الملوك الثاني 23: 24) (šoêl ʻôb) (التثنية 18: 11)؛ (baʼalat ʻôb) (صموئيل الأول 28: 7)، الذي ذكر في الترجمة السبعينية بكلمة (ἐγζαστςίμθον)، «مقيعر».

219] انظر ‹W.R. Smith, Journal of Philology, 14/1887, 127 sq.›، الذي أدخل مخطئًا كلمة <إدَّعوني> (التثنية 18: 11؛ إشعيا 8: 19، إلخ.) ضمن المصطلحات الأرواحية. وقد جعل من <ءب> روحًا أليفة تحت أرضية تتحدث في بطن الساحر، في حين تدّعي <بعلت> أنها ترى الروح التي تصفها؛ ‹Doutté, Magie et religion, 414 sq.; VAN VLOTEN, in WZKM 7/1893, 233; Magic, Divination and Demonology, 85-89›؛ و‹Dhorme, La religion des Hébreux nomades, 234 sq.› الذي ماثل هو أيضًا ال<إدعونيم> بمحضّري الأرواح.

220 Doughty, Travels in Arabia Deserta, Cambridge, 1888, II, 3.

221] ‹ابن هشام: ص 258، س 9›.

222] ساحروا بصاحبكم أهل الأرض فوالله ما رأيت أسحر منه قط.

223] ‹تاج العروس: ص 5/ 4، س 10›: «الأرض النفضة والرعدة» و«الدوار» (السطر 11).

224] ‹المصدر نفسه. س 17›: «المأروض من به خبل من أهل الأرض والجن» حيث «أهل الأرض» تعادل «الأنس»، أو ربما بما في ذلك الحيوانات والزواحف الممسوسة، بالتعارض مع الأرواح «الهوائية» أي: الجن.

225] نظن أنّنا وجدنا أثرًا لهذا التعبير في الحديث التالي الذي رواه عكرمة وذكر في ‹تاج العروس. ص 1/ 163، السطر 6›: «كان طالوت إيابا» الذي فسّره المفسّرون وعلماء اللغة بالسقّاء! ونحن نترجمه على النحو التالي: «كان طالوت (=شاؤول؛ انظر سورة البقرة 245–7) يستشير الأموات»، بالعودة إلى صموئيل الأول (8: 7–9)

226] انظر ‹القرداحي: لباب. ص 1/ 347›.

227] انظر ‹تاج العروس: ص 3/ 247–8، 233–5›.

228] ‹Bezold, 112 sq.›. عن استحضار الآشوريين والبابليين الأرواح، لا نعرف سوى العمل القديم الذي قام به لونورمان ‹Lenormant, La divination et la science des présages chez les Chadéens, Paris 1875, ch. 9›، الذي يذكر في ‹Jamblique, ap. Photius, Bibl., 165 (p. 75 (éd., Bekker)›: «كان البابليون يمارسون استحضار الأرواح ويدعون القيعري الممسوس بروح ميت (σαχχονφας)، في حين يصفه اليونانيون بأوريكليس».

2] الطرائق العرافية (137-138)

1] ومن هنا جاء اسم <شءالو> (الأكادي) و<شوئيل> (العبري) و<شاؤول> (السرياني) و<ساءل> (العربي)، من الجذر (ش/س ء ل)، «استجواب الألوهية، الوحي»، إلخ، الذي يعطى للذي يستشير.

1/2] الطرائق الاقتراعية (139-174)

1] (Κλήφος) (قارن مع العبرية <جورل> والعبرية جورل: ‹Ges.-Buhl, 135›؛ ‹تاج العروس. ص 7/ 225›، وهو شيءٌ يستخدم لسحب القرعة (الحصى، قطع الخشب، إلخ)، النصيب، الحصة، و(μανζέια))، الوحي، فعل استشارة أو تفسير وحيٍ ما.

2 Cf. Bouché-Leclercq, Index, s.vv.

3] ‹المصدر نفسه. ص 1/ 192›. اتخذت كلمة (Sortes) معنى الوحي عند اللاتينيين؛ ومن هنا هذا التمييز الذي قام به سيسرون: («Sortes ea quae ducuntur, non illae quae vaticinatione funduntur, quae oracula verius dicimus» (De Divinatione) , II, 33). قارن مع أماندري (P. Amandry, La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle, Thèse Paris, 1950, p. 31 sqq.).

4] حول قسامَة، «قسم، تعويذ سحري، طرد الأرواح الشريرة»، انظر ‹R.A. NICHOLSON in Or. St. Th. Nöldeke, I, 23 sqq.› (وفق كتاب ‹من صبر ظفر› لأبي بكر المطاوعي) و‹W. R. Smith, in J. Of Ph. 13/1885, 297 sq.›.

5 Cf. Semitica 8/1958, 72 sq.; supra (1/3/3).

6 Loc. cit., 287.

7] (المائدة 3، 90).

8] انظر ‹ابن سعد: ص 2/ 1/ 78، 82، 83 (في خيبر)›.

9] انظر ‹الطبري: ص 1/ 1519›[3]: كان رسول الله إذا أراد سفرًا أقرع بين نسائه فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه.

10] وفق الأزهري (انظر الملاحظة التالية): (الأزلام) هي قداح الأمر والنهي. وهنا تلميحٌ إلى سهام هبل والخلصة المقدسة وإلى تلك التي كان البدو يصحبونها مع أوثانهم ‹تاج العروس. ص 8/ 326›: قال الأزهري الأزلام كانت لقريش في الجاهلية مكتوب عليها أمر ونهي وافعل لا تفعل وقد زلمت وسويت ووضعت في الكعبة يقوم بها سدنة البيت فإذا أراد رجل سفرا أو نكاحا أتى السادن وقال اخرج لي زلما فيخرجه وينظر إليه فإذا خرج قدح الأمر مضى على ما عزم عليه وإن خرج قدح النهي قعد عما أراده وربما كان مع الرجل زلمان وضعهما في قرابة. فإذا أراد الاستقسام أخرج أحدهما.

11] هذا رأي الأزهري في كتابه ‹تهذيب اللغة›، في ما يتعلّق بالأزلام (ذكر في ‹تاج العروس. ص 8/ 327، س 3-4؛ 9/ 27، السطر 31-32›، في حين أنّ المعرّج يرى فيها قداح الميسر ‹المصدر نفسه›.

12] القدح . . السهم قبل أن يراش وينصل ‹تاج العروس. ص 2/ 204› والزلم قدح لا ريش عليه ‹المصدر نفسه. ص 8/ 326›. الكلمة التي تعبّر عنهما كليهما هي سهم «سحر، نصيب»، مع أنّ الأمر يتعلّق بسهمٍ مبريٍّ ومدبّب. حول التنوع وطرائق تصنيع السهام عند العرب، انظر ‹F. Hammer-Purgstall, *Über Bogen und Pfeil, den Gebrauch und die Verfertigung derselben bei den Arabern und Türken* (aus dem IV. B. der *Denkschr. Der Phil.-Hist. Cl. der Kais. Ak. der Wiss.* besonders abgedruckt) , Vienne 1852, 36 p.+.III pl.›.

13] انظر الأزهري، في ‹تاج العروس. ص 2/ 204›: القدح قدح السهم (ج قداح) . . وقدح الميسر والجمع أقدح وأقداح وأقاديح (ج ج)؛ قارن مع ‹الجاحظ: الحيوان. ص 3/ 136›: واستعملوا في القداح الأمر والناهي والمتربص وهن غير أقداح الأيسار.

14] قرابة ‹تاج العروس. ص 8/ 326، س 1 من الأخير› الذي يشير إلى قربة صغيرة؛ لكن يمكن أن تدلّ أيضًا على قراب. يتحدث النويري عن مدراة، وهي جلدٌ خِيط على شكل سطل (انظر ‹تاج العروس. ص 3/ 224، س 7 من الأخير؛ ‹Semitica 8/1958, n. 3›).

15] كنانة أو جعبة (حول الفارق بين هاتين الكلمتين، انظر ‹تاج العروس. ص 1/ 195›)، وحول دور الجلد عند العرب، انظر ‹Lammens, Le culte des Bétyles, 61 sqq.›. لم نجد في النصوص العربية كلمة أزلام أو قداح مستخدمة جنبًا إلى جنب مع كنانة أو جعبة؛ لكن في نص لابن قتيبة ‹عيون. ص 2/ 149›، له علاقة بممارسة اقتراعية فارسية (انظر الملاحظة التالية)، نجد جعبة جنبًا إلى جنب مع نشابة (سهم مبري من الخشب)، وفي عنوان مجموعة حول فقه الديانة الكاثوليكية في العصور الوسطى، نقرأ: الجعبة المسيحية القاتوليقية التي يوجد فيها ثلثة أنواع السهام المقدسة الذين هم شهادات من الكتب المقدسة وأقوال القديسين وتفاسيرهم على الكتب المقدسة وأمثال وحكايات مستخرجة من بعض المؤرخين المعروفين بسيرتهم الصالحة والمشهورين بعلمهم الثابت (انظر مخطوطة كوبنهاغن، ‹Codices Orientales Bibl. Regis, II/1851, 62›)، وهو ما يشهد على ديمومة الصورة.

16] ‹ابن قتيبة: عيون. ص 2/ 149›: قرأت في كتب العجم أن كسرى بعث وهرز إلى اليمن لقتال الحبشة فلما اصطفوا قال وهرز لغلام له أخرج إلي من الجعبة نشابة وكان الأسوار (= قائد الفرس) يكتب على كل نشابة في جعبته، فمنها ما يكتب عليه اسم الملك ومنها ما يكتب عليه اسم نفسه ومنها ما يكتب عليه اسم ابنه (وفي رواية أخرى: أبيه) ومنها ما يكتب عليه اسم امرأته. فأدخل العبد يده فأخرج له نشابة عليها اسم امرأته فتطيّر وقال أنت المرأة وعليك طائر السوء. ردّها وهات غيرها فردها وضرب بيده فأخرج تلك النشابة بعينها ففكر في طائره ثم انتبه فقال زنان (وزنان بالفارسية النساء) ثم قال زن آن فإذا ترجمتها اضرب ذلك. نعثر في الكهانة العسكرية التركية تنوّعًا اقتراعيًا غريبًا، يتكوّن من تفسير جرحٍ حصل عليه المرء على نحوٍ إراديّ برمي القوس أو بالقاذوف (انظر وصف هذه الممارسة كما ذكرها عثمان بيه ‹Osman-Bey, Les Imams et les Derviches, 180 sqq.; A. CERTEUX, in Revue des Traditions Populaires, 2/1887, 364›.

17] انظر ‹الفهرست. ص 322–3›. اختصر هذا النص، حيث تستخدم على نحو شائع شعيرتان اقتراعيتان هما الاقتراع على طاولة مكرّسة حيث كانت ترمى الأشياء والاقتراع بالسهام التي تحمل شعلات بدلاً من الرؤوس المدببة، في ‹Semitica 8/1958, 65›. انظر مع ذلك العقيقة، وهي سهمٌ يرمى نحو السماء لمعرفة إن كان ينبغي قبول الديّة أو رفضها من أجل الثأر: فإذا وقعت مبقّعة بالدم، كان ذلك إشارةً إلى الثأر؛ وإذا وقعت كما هي، كان ذلك إشارةً إلى قبول الديّة. وكانت تدعى بسهم الاعتذار ‹تاج العروس. ص 7/ 16، س 29–30›.

18] ‹4: 12›. عن علم القرعة في بني إسرءيل، انظر ‹A. Jirku, Materialien zur Volks-religion des bâtons de main chez Israels, Leipzig, 1914, p. 4 sqq.; M. F. Chabas, Sur l'usage les Hébreux et dans l'ancienne Egypte, in Annales du Musée Guimet 1/1880, 35-49›؛ يرى سميث ‹W. R. Smith, The religion of the Semites, 196› في ذلك «العود» تلميحًا إلى الأشيرة (الشجرة المقدسة الاصطناعية) التي كانت تمنح العصى قدرة الوحي. في الإسلام، يمكن الإشارة إلى القضيب الذي أسقط به محمّد الأصنام في مكة وهو يرتّل الآية (81) من سورة الإسراء (انظر ‹ابن الأثير: ص 2/ 192؛ إلخ›).

19] انظر كذلك (Semitica 8/1958, 72 sqq)؛ لامنس (Lammens, Le culte des Bétyles, 46): «كانوا يحرصون على أن يحملوا معهم *البيت*. وهي التميمة المتنقلة، التي كان لها مكانةً بارزة في

علم القرعة هذا حيث تتدخل السهام المقدسة».

20] كان لقب قوسم يطلق على الكوهن العبراني المكلّف بهزّ السهام (العدد 22: 7؛ التثنية 18: 10، 14؛ إشعيا 3: 2؛ إرميا 19: 8-9)؛ وكان دوره يطال مجموع الممارسات الكهانية، من حيث إن الأمر ينتهي بالقيسم بتحديدها جميعًا؛ ويظن أنّ ال<قوصومو> السرياني قد تطوّر على النحو نفسه، في حين أنّ القسّام العربي والمقسّم لم يشهد عليهما إلاّ في ممارساتٍ ذات طابع سحري.

21] انظر القسمين (1/ 4/ 5 و1/ 4/ 6). في ‹T.C. Foote, The Ephod, in JBL 21/1902, 1 sqq.› يحوي إحصاءً نقديًا لأهم تفسيرات الإفود، حيث عد المؤلف هذا الأخير جيبًا صغير معلّقًا بالحزام ويحوي السهام المقدّسة.

22 Histoire de l'Écriture, Paris 1948, 509.

23] نشرنا دراسة مفصلة حول الاقتراع بالسهام في ‹Semitica, 8/1958, 55-79›. ويجد القارئ فيها التفاصيل التقنية والمراجع كلها. سوف نكتفي هنا بتقديم رؤية مختصرة عن الاقتراع بالسهام.

24] انظر الجدول المقارن بأسماء السهام الكهانية العربية في ‹المصدر نفسه. ص 69-70›.

25] تقول الأسطورة إنّ آخر من استشاره هو الشاعر امرؤ القيس. فكسر سهامه لأنّها منعته من الانتقام لأبيه ‹الأغاني. ص 8/ 70›؛ ‹ياقوت: ص 2/ 463›؛ إلخ).

26] يستحق الإجراء المتبع أن يذكر؛ وبالفعل، يقال إنّ عبد المطّلب، بالاتفاق مع القرشيين، اختار لهذه الاستشارة سهمين أصفرين للكعبة، وسهمين أسودين له، وسهمين أبيضين للقرشيين، وأعطاها للسادن كي يهزها في كنانة هبل (انظر ‹ابن هشام: ص 94›؛ قارن مع ‹ابن سعد: ص 1/ 1/ 50› ومع ‹الأزرقي: ص 286-7›، حيث لا يوجد ذكر للألوان).

27] انظر ‹ابن هشام: ص 97-100›؛ ‹ابن سعد: ص 1/ 53› (سرد مختصر)؛ ‹الطبري: ص 13/ 1074-78›؛ ‹ابن الأثير: ص 2/ 2-4›؛ ‹الأزرقي: ص 73-4، 133، 287-9›.

28] استقسم بالقداح. انظر ‹ابن الأثير: ص 1/ 441›. لاحظ أنّ هذا المعطى غير موجود في سرد ابن هشام، ولا عند ياقوت الحموي (ص 3/ 571)، الذي ينقل عن ذلك الأخير.

29] ‹الأغاني. ص10/37›: في شعب (يوم من أيام العرب) اقتسم بنو عامر الشعب بالقداح والقرع بين القبائل. الشعب الأول هو ماءٌ في منطقة بين النهرين، يتفرّع عن الأبُلّة ‹ياقوت: ص 3/ 294›؛ والثاني، الذي يقرأ أيضًا شِعب، يشير إلى الأراضي التي تحيط بتلك المياه؛ لكن حين يقرأ شعاب، فهو يشير إلى الغنائم.

30] ولكني سوف أضرب بقداحي هذه. كانت السهام تصنع في الكعبة ‹الطبري: ص 1/1339›[3]؛ هل ينبغي الظنّ أنّ العرب كانوا يشترونها من هناك بسبب تماسهم مع المقدّس؟.

31] ‹ابن سعد: ص 1/ 2/ 46›.

32] ‹ابن هشام: ص 331›؛ ‹ابن سعد: ص 1/ 1/ 125›. هذان السردان يمثلان اختلافات في ما يتعلّق بالمصطلحات: ففي الأول يرد: ثمّ أخرجت قداحي فاستقسمت بها بعد ما استقسم بالأزلام. ويقول الثاني: فخرج السهم الذي أكره لا يضره أيخرج أم لا يخرج.

33] ‹الأغاني. ص 11/ 29›: لا (وفي رواية أخرى: لم)

يزجـــر الطير إن مرت به سنحا

ولا يفـــيض علـــى قدح لأزلام

(وفي رواية أخرى: قسم بأزلام). الروايتان الأخريتان ذكرتا في تاج العروس (ص 8/ 327، السطر الأول)، الذي يذكر أيضًا (السطر الثاني) هذا البيت لطرفة:

أخـــــــذ الأزلام مقتـــــــسما

فأتـــــــى أغـــــــواهما زلمـــــــه

34] (الأغاني. ص 17/ 142):

أجارتنا ان القداح كواذب

وأكثر أسباب النجاح مع الياس

35] (المصدر نفسه. ص 3/ 182):

إن المنون غدوّها ورواحها

في الناس دائبة تجيل قداحها

36] (الفهرست. ص 96): (كتاب القداح) (انظر (GAL I, 139, S I, 211).

37] نشره (محب الدين الخطيب. القاهرة، 1342 هـ/ 1923م، ص 173)، وهو مخصص للميسر؛ انظر (ص 38–42: باب الاستقسام بالأزلام).

38 Èd. Elsa Lichtenstatter Haydarâbâd 1361/1942, p. 332.

39] انظر ‹ Pococke, Specimen historiae Arabum, op. cit., 96, 326; J. L. Rasmussen, Additamentum ad Historiam Arabum, 67-8 (Nuwayrî); Caussin de Perceval, Essai sur Goldziher, A nyîl, a sors îs a szerencse [La flèche, le l'histoire des Arabes, I, 265 sqq.; I. sort et la fortune], in Magyar Nyelo 2/1904, 375-77; sans parler de G. FREYTAG; FR. LENORMANT; J. WELLHAUSEN; W.R. SMITH; et DOUTTÈالذين أعاروها اهتمامًا خاصًا في كتاباتهم عن التاريخ العربي القديم. ما يخص التماثلات، انظر على نحو خاص ما يتعلق بـــالعبرانيين ‹Dhorme, La religion des Hébreux nomades, 236 sqq.›، وما يتعلق بالجرمـــان ، ‹Germania, c. 10, cité ap. J.G. FÉVRIER, Histoire de l'écriture op. cit., 508 sqq.›.

40] تبعًا لذلك، يدعى القبر أحيانًا بالجمار (تاج العروس. ص 3/ 132، س 29). نجد في ‹ Lammens, Le culte des Bétyles, 39 et surtout 96 sqq.› العديد من المراجع المتعلقة بأكوام الحجارة على القبور. وقد استنتج من ذلك أنّ العربي لم يكن يرجم، بل كان يكتفي بإضافة حجره إلى الكومة التي تحمي رفات الميت. وأضاف: «إنّه تصرّف إنساني، تحالفٌ إنساني بعد الموت! فعلٌ شعائريٌّ كذلك! كان يعني ضمّ المرء لتبجيله إلى تبجيل أفراد قبيلته، وتجديد المبادرة القديمة العهد، العقد الذي يربط بالأسلاف، والتواصل معهم في الإظهار نفسه للدين وللورع البنويّ» (ص 99).

41] انظر ‹ Bouché-Leclercq, I, 189-197; B. Schmidt, Steinhaufen als Fluchmale, Philol. 147/1893, 369-95; B. Hermesheiligtümer und Grabhügel, in Jahrbücher für Class. Hermesheiligtümer und Grabhügel, in Jahrbücher für Schmidt, Steinhaufen als Fluchmale, Karl Haberland, Die Sitte des Steinwerfen, in ›و ‹‹Class. Philol. 147/1893, 369-95; 289-309 Zeitsch. Für Völkerpsychologie› الذي يقول بعد أن ذكر عدّة ممارسات من هذا النوع، وخاصّة تلك المتعلقة بمنى (ص 194–6): « ... die Aufschüttung des Steinhaufens als eine Verehrung des Hermes, welche Verehrung auch noch als altertümliche Darstellung und praktische Seite die Reinigung der Strasse von Steinen hatte (301) ». حول تلك المعاني

المختلفة للاقتراع بالحصى عند العرب، انظر على نحو خاص › V. Chauvin, Le jet des pierres, 297
420 sqq. sqq.; Doutté, Marrakech, 57 sq.; id., Magie et religion,‹.

42] يقال حينًا إنّ آدم ‹تاج العروس. ص 3/ 132، س 20–1›، وأحيانًا أخرى إبراهيم ‹-Gaudefroy
De-Mombynes, Mahomet, 108, 548 sq.› هو الذي رجم الشيطان في منى. ونجد التفاصيل
والمراجع في › Van Vloten, De uitdrukking as-sjaitân ar-ragîm en het steenen wepen bij
Mina, in Feestbundel aan Prof. M. J. De Goeje, Leyde 1891, 35-43› الذي استنتج من
صفة الرجيم التي تعطى للشيطان أنّ «رمي الحجارة يعود إلى أسطورة تنين تجري ملاحقته برجمه»؛
› id., WZKM 7/1893, 176; Wensinck, in EI II, 213; S. Hurgronje, Het Mekkaansche
feest, Leyde 1880, 172‹.

43] حالة قبر أبو رغال الأسطوري في المغمّس؛ يقال إنّه كان دليلاً لأبرهة القادم لتدمير الكعبة ‹الجاحظ: الحيوان. ص 6/ 47›؛ ‹الطبري: 1/ 937›[2]. يقول حمّاد الراوية، ناقلاً رأيًا لابن الكلبي، إنّه سلف جميع آل ثقيف وملك في الطائف؛ في أثناء عام من الجفاف الشديد، وبعد أن عبر قرب أرملة ترضع ابنهـــا بحليب عنزة، أخذه منها هذا الملك الظّالم؛ فأهلكه الله ورجم العرب قبره ‹انظر ‹الأغاني. 4/ 74›؛ انظر ص 76، حيث ذكر أنّه كان معتوق النبي صالح›. عن هذه الأساطير التي استثمرها الشيعة ضدّ الثقفيين، الخدم المخلصين للأمويين، انظر › Lammens, Le culte des Bétyles, 94, 100 sq.‹.
حالات أخرى: قبر أبي لهب، عم النبي وعدّوه اللدود، الذي لعن في القرآن هو وامرأته ‹المسد 1، 4›، التي يرجمه الحجاج إلى يومنا هذا ‹انظر › Ibn Ğubayr, Travels[2], éd. Wright et de Goeje, (Gibb Mem. Series, V. Leyde-Londres 1097, p. 111)‹ وقبر مسلم بن عقبة الذي تحدى المدينيين على رأس جيش يزيد بن معاوية في معركة حرّة واقيم في عام ‹63 هــ/ 682 م›، وارتكب كثير من الفظاعات ضدّهم؛ مات في مكّة بعد ذلك مباشرة ‹انظر › Lammens, Le califat de Yazîd, 1[er], in MFO 4/1910, 262 sq.‹. عن هذه التفسيرات الأربعة، انظر › F. Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879: Die geworfenen Steine (pp. 267-84)‹.

44] دافع فكتور شوفان (Victor Chauvin) عن هذه الفرضية في مقالين هما › Le jet des pierres au pèlerinage à la Mekke, in Annales de l'Académie royale d'Archéologie, 74, 5[e] sér., t. IV, Anvers 1902, pp. 272-300; Le scopélisme, in Bulletins de l'Académie de Bruxelles, 3[e] sér., t. 28/1895, pp. 29-57‹. وقد دحضت، في نفس الوقت، مع فرضية فان فلوتن، على يد هوتسما (M. Th. Houtsma) في مقال › Het Scopelisme en het Steenwerpen te Mina, in Versl. En meded. Der Kon. Akad. V. Wetenschappen, Amsterdam, Afd. Letterkunde IV, 6/1904, p. 185-212‹.

45] انظر ‹تاج العروس. ص 3/ 129›: الجمرة القبيلة انضمت فصارت يدًا واحدة لا تنضم إلى أحد ولا تحالف غيرها. وقال الليث الجمرة كل قوم يصبرون لقتال من قاتلهم لا يحالفون أحدًا ولا ينضمون إلى أحد تكون القبيلة نفسها جمرة تصبر لقراع القبائل كما صبرت عبس لقبائل قيس.

46] ‹م م إسماعيل عبده، العبادات في الإسلام. مطبعة العلوم، القاهرة 1954 م، ص 426–8.

47 Burkhardt, Voyages en Arabie, Paris 1835, I, 380-84; Burton, Personal narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Mecca, Londres 1898, 279-93 (appendice sur le pèlerinage, mais rien sur le jet des pierres; S. Hurgronje, Het Mekkaansche feest, op. cit., 159 sqq.

48] الأمر يتعلّق على نحو أساس ببني سعد بن ضبّة ‹تاج العروس. ص 3/ 130، س 14–16›، وهي قبيلة جمّالين كبيرة من شمال شرق الحجاز، يمنية الأصل.

49] قبيلة يمنية قوية تعيش في نجران.

50] الأمر يتعلّق ببني نمير بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن ‹تاج العروس. ص 3/ آخر الصفحة 595›، الذين تطوّروا في وسط الحجاز.

51] يعطى هذا الاسم لآل ضبة وثور وعقل وتيم وعدي، الذين تحالفوا ضدّ آل تميم (انظر ‹تاج العروس. ص 1/ 278، السطر 17–19›. هكذا سمّوا وفق الأصمعي (المذكور في المصدر نفسه).

52] تجمّع قبلي يمني كبير تطوّر في نجران إلى جانب بال حارث.

53] ‹تاج العروس. ص 3/ 130، السطر الأول وما يليه› (حيث نقل كلمات أبي عبادة، التي ذكرها ‹الجوهري: ص 1/ 298 وما يليها›.

54] هذان الرقمان يستدعيان تلقائيًا، الأول ثلاثية الشمس والقمر والزهرة، والثاني الكواكب السبعة. يقيم هوغو فنكلر ‹H. Winckler, Aarabisch-Semitisch-Orientalisch, 98›، علاقةً بين شعيرة منى ومجموع الشعائر البابلية في رأس السنة، ويعد أنّ الحج العربي ليس سوى نسخة منها. ويقول عن ذلك على نحو خاص: «يبدو أن لرمي الجمرة معنى مزدوج. أولاً يعد مساعدة للأيام الثلاثة في منى . . لكن يبدو أنه كان لرمي الجمرات في الطريق من منى معنى آخر (Das Steinwerfen scheint doppelte den drei Tagen in Minâ... Bedeutung zu haben. Zunächst gilt es als eine Hilfeleistung für nach Minâ vielleicht ursprünglich eine Dann aber hat das Steinwerfen auf dem Wege des Mondkampfeszusammengeworfen, worden ist. Es andere Bedeutung, die nur mit der ursprünglich als das Looswerfen, das Werfen der Loossteinchen (Garal) ist vielleicht hier gedacht gewesen, welches am Jahresschluss stattfindet und womit man wie mit unserem Bleigiessen die Zukunft des kommenden Jahres bestimmt). حول التقويم العربي، انظر المؤلف نفسه، (Zur altarabischen Zeitrechnung, in Altorient Forschungen, II, 2/1899, 324-95).

55] كان غدفرو دمبين (Gaudefroy-Demombynes) يشعر بعدم كفاية الحلول المطروحة حتى ذلك الحين لمشكلة الرجم في منى وكتب في ‹ Contribution à l'étude du pèlerinage à la Mekke, Paris 1923, p. 274 sqq.›: «يبدو مؤكدًا أنّه ينبغي تفسير هذه الوقائع بصفتها شعائر لطرد الشر؛ لكن الأرجح أنّه ينبغي، في حالة الرجم في منى، البحث عن تفسيرٍ له علاقةٌ أوثق بمجموع الطقوس» (ص 275)؛ ثمّ يضيف، بعد أن يتحدّث عن نصّ الأزرقي المذكور أعلاه: «أستنتج فقط أنّه، في الوضع الحالي للمسألة، ينبغي على المرء أن يكون شديد الحذر وربما يحتفظ بتفسيرٍ للرجم في منى» (ص 276).

56] هل ينبغي قراءتها كما يلي: المدعى؟ قارن مع ‹ياقوت: ص 4/ 450› مدعى.

57] لم تجر الإشارة إلى موضع الجمرة السابعة.

58] ‹الأزرقي: ص 402›؛ لم يشر ابن هشام إلى هذا التقليد.

59 Hérodote, III, 8.

60] يتميّز الاقتراع برمي الأحجار عن الاقتراع بالحصى والحبوب بأنّه يستند على نحو خاص إلى مراقبة لون الأحجار المرمية وطبيعتها. وكلاهما يفترض أنّ الحجارة تمتلك مزايا خفية تجعلها قادرةً على التنبؤ بالمستقبل. من أجل تعريف هذين التعبيرين، انظر ‹ Bouché-Leclercq, index, s. vv. et I, 191›.

61] ذكر شوفان (**V. Chauvin**) هذا النصّ في ‹**Le jet des pierres, op. cit., 286 sq.**› نقلاً عن فون مالتزان ‹ **H. F. Von Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka, Leipzig 1865, II,**

347›، الذي يستخلصه من عنوان (Môrê Nebûkîm III, 29). قارن مع نص آخر لابن ميمون، استخرجه ف لونورمان (F. Lenormant) من ‹Epistola ad Proselyt. Relig.› (انظر (Sur le culte payen de la Kâabah, 326))، يرسم فيه الكاتب لوحة للعبادات العربية قبل الإسلام ويقسّمها إلى ثلاث فئات: عبادة فعور في مؤاب؛ انظر المصدر الذي ذكر في ‹Ges.-Buhl, 651›، والذي «يتمثل في خلع المرء ملابسه أمامه والركوع أمامه والوجه إلى الأرض، مع رفع الأجزاء المخجلة من الجسم إلى الأعلى، في الوضع الذي لا يزال الإسماعيليون يتخذونه اليوم لصلواتهم»؛ والفئة الثانية عبادة عطارد (مرقوليس؛ قارن مع البرجاس أو البرجيس، في ‹تاج العروس: ص 4/ 107›، والكركور المغربي؛ ذكره دوتيه في ‹DOUTTÉ, locis citatis› والذي «يتمثل في رمي الحصى»، لإرباك الشيطان أو احتقارًا للأصنام التي كانت تعبد في منى في الماضي، وعبادة كموش (إله المؤابيين) التي كانت تتمثل في «حلق الرأس تمامًا وعدم ارتداء الملابس المخيطة، وهو ما يزالون يمارسونه حتى اليوم في بعض الظروف وكان معروفًا لديهم قبل أن يترسخ قانون الإسماعيليين بكثير».

62] ‹Le jet des pierres, op. cit., 292 sqq.›. يفكّر الكاتب على النحو التالي: كان المعبد المكّي والأرض المقدّسة ملكًا للعرب؛ وخشية أن يستولي المكّيون على الأرض، بصفتها أرضًا مشاعًا، في الأوقات بين الحج، وهو أمرٌ شرعي في الشرع العربي، في حين أنّ ممثلي القبائل بعيدون في أراضيهم، كان لا بدّ من الحيطة. في كلّ عام، كانوا ينكرون ما أنشئ مسبقًا برمي الجمار، فيؤمّنون لمدّة عام عدم انتهاك المكان، إذ لولا ذلك لكان المكّيون سيتمكّنون، على نحو شرعي تمامًا، من الاستيلاء عليه وزراعته.

63] انظر ‹ابن هشام: ص 76–7›؛ ‹تاج العروس. ص 6/ 169›.

64] (الآيات 45–50). يلي ذلك تفسيرٌ آخر، موضوعٌ إلى جانب الأول، ويهدف إلى أن يجعل من الحجر المنصوب ومن كومة الحجارة حدودًا تفصل الأرضين.

65] ينبغي الإشارة إلى أنّ دوزي ‹Dozy, Die Israeliten zu Mekka, 181 sq.› يفسّر الأكوام في منى بأنّها الأكوام المذكورة في سفر يشوع: كومة أكان (7: 25–26)، وكومة ملك عاي (8: 29) وكومة الملوك العموريين الخمسة (10: 27). ويلاحظ أنّ هذه القصص جميعها تنتهي بالتعبير نفسه الذي تنتهي به أسطورة أبي رغال ‹الأزرقي، ص 93›؛ ‹القزويني، 2/ 73›، أي «حتى أيامنا».

66] توجد هذه الكلمة في حديث، إلى جانب تقنيات كهانية أخرى ‹تاج العروس. ص 6/ 417، السطر الخامس من الأخير›: الطيرة والعيافة والطرق من الجبت. من حيث الدلالة، فالطرق هو الضربة الرنانة والمتكررة التي تنفذ باستخدام أداة؛ ومن حيث الاستعارة، يقارن فعل الكاهن أو الطارق بفعل الحداد الذي يضرب الحديد ‹تاج العروس. م س ذ، س 7 من الأخير›: كطرق الحديد بالمطرقة ومنه استعير ضرب الكاهن بالحصى.

67] انظر ‹تاج العروس. م 6/ 418، السطر 16–17›: وقال الليث: الطرق أن يخلط الكاهن القطن بالصوف إذا تكهن.

68] ‹محمود شكري الألوسي، بلوغ الأرب. ص 3/ 323›؛ والطَّرق له صورة مخصوصة فإن الكاهن إذا سئل عن حادثة أخرج حصيات أعدها عنده فيطرق بعضها ببعض فيلوح له حينئذ ما يعلم به جواب السائل. ينبغي الإشارة إلى أنّه كان يجري أحيانًا استبدال الحصى بحبوب أو بنوى (انظر ‹ابن خلدون، ص 1/ 191–218 و194–221؛ 2/ 177، 205–6›.

69] بالفعل، يمكن أن تتمثل الطريقة الثانية، مثل الأولى، في رمي الحصى على الأرض، حيث تقع على بعضها البعض، كما يمكن أن تتمثل في سكب الحصى كلّها معًا من يدٍ إلى الأخرى.

70 Magie et religion, 378.

71] توفي نحو عام (230 هـ/844 م)، عن عمر [81] عامًا ‹GAL, S I, 179›؛ ذكره ‹الألوسي، م س ذ›.

72] (في رواية أخرى: قد حان معروفان) أسرعا البيان. ابني (بدل ابنا) عيان. (انظر كذلك ‹تاج العروس. ص 5/ 129، س 15›. يشير ابنا عيان إلى طائرين مستخدمين في الرجز: طائران يزجر بهما العرب كأنهم يرون ما يتوقع أو ينتظر بهما عيانا؛ أو أنهما خطّان يرسمهما العائف على الأرض ويستخدمهما في علم الطيرة: خطان يخطهما العائف في الأرض يزجر بهما الطير، أو في العيافة: وقيل يخطان للعيافة. تقال عبارة جرى ابنا عيان في لعب الميسر لدى خروج السهم الرابح؛ وهما يسميان كذلك لأنه بفضلهما يدرك المرء النجاح. وإنما سميا ابني عيان لأنهم يعاينون الفوز والطعام بهما ‹تاج العروس. ص 9/ 290، الأسطر 23–27›؛ عن هذه العبارة، انظر ‹ Goldziher, in WZKM 16/1902, 139 sq›. هنا إشارة إلى الاستخدام المشترك لتقنيتين كهانيتين: الاقتراع بخطوط الرمل والاقتراع بالطيرة. لنذكر في هذا الصدد بيتين لذي الرمة (في ‹تاج العروس. ص 5/ 129، السطر 20–21› يصفان على ما يبدو مشهدًا من النوع نفسه:

عشية ما لي حيلة غير أنني
بلقط الحصى والخط في الدار مولع
أخط وأمحو الخط ثم أعيده
بكفي والغربان في الدار موقع

73] يدعى هذا الخط أسخم «أسود» ‹تاج العروس. ص 5/ 129، س 12–13›. قارن مع ‹المصدر نفسه في س 13-14›: وذلك أن يأتي إلى أرض رخوة وله غلام معه ميل فيخط البرفسور خطوطًا كثيرة بالعجلة لئلا يلحقها العدد ثم يرجع فيمحو على مهل خطين خطين فإن بقي من الخطوط خطان فهما علامة النجح وقضاء الحاجة قال وهو يمحو وغلامه يقول للتفاؤل ابني عيان أسرعا البيان قال ابن عباس فإذا محا الخطوط فبقي منها خط فهي علامة الخيبة وقد روى مثل ذلك أبو زيد والليث. ‹ Comp. L'A s.v. ġaṛṛ traduit par A. Jaussen, Les coutumes des Arabes au pays de Moab, 183, n. 1›.

74] انظر ‹تاج العروس. ص 6/ 417، س 6 من الأخير›: الطرق أن يخط الرجل في الأرض بإصبعين ثم بإصبع ويقول: ابني عيان أسرعا البيان.

75] انظر شطر البيت المنسوب إلى ابن الأعرابي ‹تاج العروس. ص 6/ 417، س 4 من الأخير›: خط يد المستطرق المسؤل. ينسبه الألوسي ‹م س ذ›، إلى رجزٍ يصف جرادة (أو غرابًا):

يجعل فيها مقلز الحجول
بغيا على شقيه كالمشكول
بخط لام ألف موصول
والزاي والراء ايما قليل
خط يد المستطرق المسؤل

76] انظر ‹تاج العروس. ص 7/ 351، س 29›: الرمل خطوط في قوائم البقرة الوحشية مخالفة لسائر لونها (واحدته رملة) و‹ص 352، السطر 14›: الرملة الخط الأسود يكون على ظهر الغزال وأفخاذه.

77] انظر ‹تاج العروس. ص 6/ 420، س 22›: الطريقة الخط في الشيئ.

78] ‹المصدر نفسه، ص 423، س 17›: الطرق والتطريق الاحتيال والتكهن، و‹ص 422، س 14–15›: «الطوارق بالحصى» و«الطراق المتكهنون» في بيت للبيد. تشير (الطريقة) كذلك إلى قائد أو قادة مجموعة من الرجال؛ هل ذلك لأنّه أيضًا اسم الوتدَ الرئيس في خيمة ‹المصدر نفسه، ص 420، س 14–15›، أم لأنّه يقود أناسه ويحكم بينهم بعد أن يستشير وحيًا اقتراعيًا؟. لنلاحظ مع ذلك أنّه كثيرًا ما تنسب للنساء هذه الممارسة: انظر ابن الأثير، الذي ذكر في ‹تاج العروس. ص 5/ 417، السطر 5 من الأخير›: الطرق الضرب بالحصى الذي تفعله النساء؛ ‹الأغاني. ص 14/ 99›: الكاهنة تطرق بالحصى؛ ‹4/ 48، السطر 5›: الضوارب بالحصى؛ ‹النويري، نهاية. ص 3/ 139› (ابنة حليس الأسدي).

79] انظر ‹تاج العروس. ص 5/ 129، س 4›: وروى ثعلب عن ابن الإعرابي أنه قال في الطرق وعلم الخط هو علم الرمل.

80] ذكر في ‹المصدر نفسه. س 5›.

81] ‹المصدر نفسه، س 6›.

82] انظر ‹الألوسي، م س ذ›، وهو يذكر رواية سنن أبي داود، عن عطاء بن يسار: قلت يا رسول الله ومنا رجال يخطون. قال كان نبي من الأنبياء يخط فمن وافق خطه فذاك. ونحن نميل إلى الرواية التي قدّمت في ‹تاج العروس. م س ذ، السطر 6›، من أجل الكلمة الأخيرة، أي: «على مثل علمه»، بدلاً من «فذاك» (أو فذلك)؛ ‹المصدر نفسه›. من أجل الروايات المختلفة لهذا الحديث، انظر ‹Wensinck, Concordance, I, 40›. وعلى العكس، يرى الألوسي فيها دفاعًا، بما أنّه يستحيل على شخصٍ آخر تقليد حديث هذا النبي؛ فقد كان «الإشارة» و«الأعجوبة» التي اعترف عبرها بنبوّته.

83] قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات إيتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين.

84] انظر ‹الطبري، التفسير. ص 26/ 3، س 3–4›. ائتوني بعلم . . من قبل الخط الذي تخطونه في الأرض فإنكم معشر العرب أهل عيافة وزجر وكهانة.

85] ‹Neue Literatur zur Geschichte Afrikas, in Der Islam 4/1913, 305›. ما يتعلق بالهند، انظر ‹Albrecht Weber, Indische Studien, Berlin 1853, II, 18: Zur Geschichte der indischen Astrologie, pp. 236-287›. عن تأثير الاقتراع بخطوط الرمل عند العرب على الاقتراع بخطوط الرمل عند البيزنطيين، انظر ‹Carra De Vaux, *La géomancie chez les Arabes*, ap. Paul Tannery, Mémoires scientifiques, IV/1920, 299-317›؛ عن الاقتراع بخطوط الرمل في الغرب وعند البيزنطيين واللاتينيين، انظر ‹المصدر نفسه. ص 318–411›؛ انظر كذلك ‹A. et L. Delatte, in Mél. F. Cumont, in Mél. F. Cumont, Bruxelles 1936, 575-658›.

86 Cité ap. Colonnel E. Caslant, Traité Elémentaire de Géomancie, Paris 1935, p. 169, et ap. B. Maupoil, La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves, Paris 1943 (Trav. Et Mém. De l'Institut d'Ethnologie, 42), p. 51, n. 1ö autres citations, ib. 50.

87 En plus de l'ouverage cité cißdessus cf. Contribution à l'étude de l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey, Thèse Paris 1943, et Journal de la Société des Africanistes 13/1943-46, pp. 1-94.

88 Magie et religion, 377 sqq.; cf. Aussie V. Cruzet, Du «Khet-er-Raml» ou art de lire l'avenir sur le sable, in Rev. Tunisienne, 1920, pp. 157-162; id., R. Davies, system of sand divination, in Sudan Notes and Records 3/1920, pp. 157-162; id., A system of sand divination, in Muslim World 17/1927, pp. 123-129. G. Ferrand G. Ferrand, in JA 10^{e} sér., t. 7/1905, 195 sqq.

[89] يشار إلى أنّ الخطوط أخذت تستبدل تدريجيًا بالنقاط، التي ترسم بالأصبع على نحو عفوي على طاولة صغيرة تغطيها طبقة من الرمل. وحاليًا، ترسم هذه النقاط بقلم رصاص على ورقة (انظر ‹Doutté, Magie et religion, 378›.

[90] ‹ابن خلدون، ص 2/ 177–205–6› ، في حين أنه يدعو الحاسب ذاك الذي يمارس الطرق بالحصى والحبوب ‹المصدر نفسه›.

[91] ‹1/ 203–232، 209–240›؛ انظر الترجمة الإنكليزية التي قام بها روزنتال ‹Rosenthal, I, 226-234›، حيث نجد في الملاحظات مراجع وصورًا.

[92] يكفينا الإشارة إلى المرات العديدة التي يتدخل فيها الاقتراع بخطوط الرمل في ألف ليلة وليلة: انظر ‹N. Elisséeff, Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits. Essai de classification, Beyrouth 1949, n°s 13, 32, 128, 161, 142›. وهي ممارسة لا تزال موجودة في إفريقية، بل أيضًا في سورية ولبنان. وكان الأب لويس شيخو قد كتب في عام (1922 م): «لانزال نرى في ساحة المدفع في بيروت أناسًا يمارسون هذه الكهانة برسم أشكال مختلفة على الرمل، يساعد تأليفها على معرفتهم المزعومة بالمستقبل»، في ‹MUSJ 8/1922 (catalogue de la Bibl. de la Fac. Or. de Beyrouth, n°s 397-8)›.

[93] سوف نعطي هنا كيفما اتفق وعلى نحو تبياني بعض المراجع عن المخطوطات المتعلقة بالاقتراع بالرمل الموجودة في بعض الممتلكات، لكننا لن نشير سوى إلى المدينة وصاحب الملكية والرقم؛ فبعض أسماء المؤلفين والعناوين تحتاج إلى ملحق طويل لا مسوغ لوجوده هنا: إسطمبول، آيا صوفيا 4785 (1)، 4860 (64)، 2052 (36)، تنيكامي 1176، 14؛ أصير أفندي 1164، 6؛ بشير أغا 430، 433؛ الفاتح 3430، الحميدية 189، 6، 1468، 7 و22؛ أسعد أفندي 1988، 3797، 6؛ نروزمانية 3638–9؛ بجدتلي وهبي 920–6؛ ساراي أحمد 3/ 3475–3515 (مع علوم كهانية أخرى)؛ رسول كتّاب مصطفى أفندي 1164، 6؛ الخ؛ أنقرة مكتبة صائب سنجر 956/1، 1970، 2111، 3728؛ الخ؛ القاهرة 4452، 4473، 7614، 7622، 18385–6؛ الخ؛ برلين قائمة آلوارت، 4200–4212؛ غوته، قائمة بيرتش III، 487 وما يليه؛ بانكيبوريه، 1066–69 (بالفارسية)؛ الفاتيكان، قائمة ليفي ديلا فيدا، الفهرس، صفحة 299 وما يليها؛ حلب، ممتلكات سباث: 58، 5؛ 581، 1 و2، 1180، 1 و81؛ أوكسفورد (Oxford, Bodl. VI, col. 596 sq., n. 180, 3 et 4; col. 598, 181, 2, 4, 6 (en karšûnî)؛ باريس، ‹Index Vajda, p. 410, s. ʿIlm ar-raml›).

[94] انظر أواخر مخطوطات أسعد أفندي وراغب باشا (الملاحظة التالية).

[95] يعرف على نحو خاص تحت عنوان (مثلثات ابن محفوف)؛ انظر ‹مخطوطة برلين، 4200؛ مخطوطة مانشستر 373؛ مخطوطة القاهرة4473؛ مخطوطة أسعد أفندي 1988؛ 72 ورق نسخي (العنوان بالأحمر)، من دون تاريخ، 21.2 × 15.5؛ الخاتمة›: قال شيخنا الشيخ أحمد عياد بالمدرسة الظاهرية حررت هذه النسخة من نسخة تاريخها سنة [664] مجدولة وإنما أخرجتها بهذه الكيفية تسهيلاً لتحصيلها. كذا نقل من خطه. ‹مخطوطة راغب باشا 964، 72 ورق نسخي (العناوين بالأحمر)، 20.5 × 16›، يبدو أنها نسخة للسابقة. الخاتمة: قال محرر هذا الكتاب على هذا المنوال شيخنا أحمد عيسى نقله من نسخة تاريخها سنة [664] مجدولة وإنما جعله أسطرًا تسهيلاً لتحصيله. نقل من خطه.

[96] العنوان الأكثر شيوعًا لها هو: حلول الأشكال؛ لكنّها كتبت ونشرت عدة مرات، وخاصةً في القاهرة، تحت عنوان ‹كتاب الفصل في أصول الرمل›. ونجد منه مخطوطات جميلة في اسطمبول: ‹نوروعثمانية 3638، 28، ورق 25.5 × 17›؛ انظر كذلك ‹المصدر نفسه 3639 و3640

بالتركية»؛ «ساراي، أحمد 3/ 1603، 120 ورقة، 28 × 20، نسخي من دون تاريخ (نسخة مصورة)». يوجد عمله مكتوب بالكرشونية: انظر › Oxford, Bod. VI, col. 598, n° 181, 2 ((Liber Arenae)»، كتبه عبد الله الزناتي الشامي) و181، 4 ((Sortes Arenae)»، للكاتب نفسه).

[97 تدعى بالزناتية. انظر هذا العنوان لمخطوطة أنقرة، مقتنيات صائب سنجر 2111/1 (غير مرقمة، 24.5 × 17.5 × 1، نسخي ، من دون تاريخ): كتاب في علم الرمل ترتيب الزناتية وتعلم من ذلك السنين والشهور والجمع والأيام والساعات والدرج والدقين. وهو من علوم النبي إدريس عليه السلام . . وهو على ترتيب الشيخ أحمد أبو عبد الله الزناتي . .

98 GAL S II, 159.

[99 انظر مخطوطة جُورم 3084، 1، ورق 1–145، 27 × 19، نقشي جميل (أسود وأحمر) مهدى إلى الأمير المصري المقر الأشرف يزبك بن مهدي، كاتب شجرة نسب النبي، كتب قبل 883 هـــ / 1278 م ‹GAL S II, 78›. تحمل الخاتمة تاريخ 1558/966: ووافق الفراغ من كتابته في يوم الأحد المبارك سابع شهر شعبان المكرم من شهور سنة ست وستين وتسعماية بمصر المحروسة ختمها (!) الله بخير. توجد نسخة منه في سيفاس، ضيا بيك كتبخانة، 37 (304 صفحات، 32 × 21، نسخي)، كتبها محمد بن محمد بن موسى العموري، عام 1190 هـــ/1776 م.

[100 انظر مخطوطة جوروم 3084، 2، ورق 150–278 (تبعًا لمؤلف الصوفي وله نفس العناصر الدلالية ونفس الناشر)، بعنوان: كتاب في علم الرمل يشتمل جميع الأصول والنكت النافعة؛ انظر كذلك مخطوطة برلين 4201. في جُورمنفسها مجموعة له (رقم 3090، نسخي من دون تاريخ، في حالة سيئة لكنّها مقروءة) تشتمل: 1. كتاب جامع الغرايب في علم الرمل للعلامة إبراهيم الصالحي وهو نتيجة علم الرمل (ورق، 1–122). 2. رسالة نكة علم الرمل في حق المسجون (هل يطلق أم لا) (ثلاثة أوراق في حالة سيئة). 3. أرجوزة في الرمل (تسعة أوراق في حالة شديدة السوء).

101 GAL, II, 298; S II, 409.

[102 انظر «مخطوطة أسكودار، سليم آغا 547 مكرر (168 ورقة 29 × 20، نسخي من دون تاريخ)، دراسة ممتازة مصورة على نحوٍ جيد.

[103 ‹Ms. Paris 5834, 2›. خدع العنوان بواسييه (BOISSIER) الذي ظن أنّه رأى فيه عملاً في فحص أكباد الحيوانات وقلوبها وأمر بترجمته (انظر › Mantique babylonienne et mantique hittite, 49›). عن المؤلف، انظر ‹GAL S I, 908›. وقد أغنى هذه الدراسة أبو عبد الله ابن هارون السوسي، مخطوطة الجزائر 1531 ‹GAL II, 1037›.

[104 انظر ‹GAL S II, 367; III, 1279›؛ من المؤلّفين المغاربيين، نذكر كذلك علي بن الحسن الجزائري ‹GAL S II, 1038› ومحمد بن حسن علي أبو عبد الله الأندلسي، برلين › Berlin, Oct. 2467 (GAL S II, 1040)›.

[105 نجل، الذي يمكن أن يعني «ابن»، أو «سلف» أو حتى «أب».

[106 مؤلّف نزهة الأدباء وسلوة القرباء، الذي كتبه قبل عام 1106 هـــ/1694 م، ‹GAL S II, 414›.

[107 انظر مخطوطة أنقرة، إسماعيل صائب سنجر، 956/1، 175 ورقة، 21 × 15، نسخي كبير من عام 1875/1292 (في حالة سيئة).

[108 توفي عام (1043 هـــ/ 1633 م) (انظر ‹GAL S II, 593›.

[109 ‹ا/ 3728، 21 ورقة، 20 × 16›، نسخي حديث.

110] كتب في مقدمته: . . اعتمدت فيها (رسالة في الرمل) ما نقله أجلة الفضلا . . وخصوصًا شيخ الإسلام عز الدين بن جماعه المقدسي. هناك مؤلفان يحملان اسم عز الدين بن جماعة، لكن من دون لقب شيخ الإسلام، وبدلاً من المقدسي هناك الكناني (انظر ‹GAL S II, 78 et 111›).

111] (المائدة 90): يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والإنصاب رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه.

112] ينبغي القول إنّ هذه الألعاب كان يمكن لها أن تتسبب بنتائج خطيرة على الشخص؛ إذ كان الأمر يتعلّق ليس بثروته فقط، بل كذلك بشخصه. فبعد لعبة حظ (قمار)، أصبح العاصي بن هشام عبدًا لأبي لهب الذي جعله يعمل عند حدّاد وحصل على ضريبة عنه ‹الأغاني. ص 4/ 19›.

113] يذكر فريتاغ ‹Freytag, Einleitung, 170-183›، أسماء [57] لعبة جرى جمعها في القواميس؛ وقد جرى تجاهل معظمها. انظر كذلك ‹ G. Jacob, Ramadan, Greifswald, Georg. Gesell., 1895, pp. 110-113›.

114] يجهد المفسّرون لتسويغ تطوّر منع شرب الخمر الذي يبدو عبر ثلاثة نصوص متعلّقة به (البقرة 219؛ النساء 43؛ المائدة 90)، عبر أحداث متنوعة ليست ذات أهميـــة يقال إنّها جرت في محيط النبي (انظر ‹ الطبري، تفسير. ص 2/ 200–202، 7/ 20–2›.

115] انظر ‹Wellhausen, Reste², 50›. ‹ E. Littmann, Deux inscriptions religieuses de Palmyre. Le dieu Šay'al-Qawm, in JA 9ᵉ sér., t. 18/1901, 386› يذكر أسماء عددٍ من الآلهة التي ترفض سفح الخمر، ويقول فلهاوزن، في ‹Göttingische Gelehrte Anzeigen 164/1902, I, 269›: «في الواقع فإن الآلهة العربية لا تشرب الخمر إطلاقًا». يضيف دوسّو ‹ Dussaud, Pénétration, 146, n. 3› إلى ذلك أنّ انتشار المسيحية وحده دفع الشعراء العرب قبل الإسلام إلى التغني بالخمر. في هذه الشروط، ينبغي الظن أنّ الخمر كان محرمًا، شأنه في ذلك شأن لحم الخنزير؛ والأرجح أنّ ذلك موروثٌ من العبادات السورية.

116] انظر ملاحظة (183) . في الفصل 1/ 3.

117] ‹ Huber, Über das «Meisir», genannte Spiel der heidnischen Araber, Inaug. Diss. Leipzig 1883 (62 p.), p.2 sqq.› جمع العديد من الشواهد الشعرية التي تشهد على أنّ هذه اللعبة كانت تمارس في فصل الشتاء.

118] كثيرًا ما يستخدم فعلا أنفق، «صرف المال، أفلس بنفقات كبيرة»، وأسرف «كان عاقًا، بذّر المال، رمى من دون حساب» في القرآن (نحو 65 مرة للأوّل و23 مرّة للثاني).

119] ‹ابن سعد، ص 2/ 1/ 131›: الشرب من النبيذ من تمام الحج. وقد فعل النبي ذلك في حجّته الأخيرة ‹المصدر نفسه›. والتمييز الإفتائي بين الخمر والنبيذ لا يبدو لنا ذا أساس من الناحية الدلالية؛ فبين هذين المشروبين، وكلاهما كحوليّ (انظر ‹تاج العروس. ص 2/ 584، السطر 13–15›)، فالفارق ليس في الحقيقة سوى في الدرجة والنوعية. ليس هناك شكّ في الأصل الآرامي للأول، في حين أنّ أصل الثاني شديد الغموض نظن أنّنا نجده في جذر <ن ب ط>، الذي يعني بين ما يعنيه في العربية كما في العبرية والآشورية «أبيض، لامع، شفاف» (انظر ‹*Lexica*›)؛ فإذا محّصنا في الأمر، نجد أنّ الأصل التقليدي الذي ينسبه إلى جذر <ن ب ذ>، بمعنى «فضلة»، لا يتوافق إطلاقًا مع الواقع. فيكون الأمر بالتالي تمييزًا في اللون وفي القوة بين الخمر، أو النبيذ الأحمر (حمر= خمر)، والذي أساسه العنب في كثير من الأحيان، وبين النبيذ، الأبيض اللون، الذي يصنع من العنب أو التمر أو التين، الخ. تبدوَ لنا فكرة التخمر (خمير) ثانوية. نظن أنّ الخمر، النبيذ جيد

النوعية وذا الدرجة الكحولية العالية، كان يستخدم في تقنيات الوحي والانخطاف. والأرجح أنّ ذلك هو أصل الاسم الذي أعطاه الآراميون والأنباط القدامى للكاهن، <خمر> (بالعبرية: <خمير>، وبالسريانية <خومرو>، مكتوبة بالكاف، لكنّها أيضًا تعطي لفظ خ) الذي يكون ليس «المحجّب» وحسب (انظر الملاحظة 10 في نهاية القسم 1/ 2)، بل كذلك المرء الذي يخدّر نفسه بمشروبات كحولية بهدف الوصول إلى الانخطاف. وبالفعل، فإنّ الخمر جزءٌ من تلك التعابير الموغلة في القدم، والتي، بفضل استخدامها الحالي، اكتسبت عبر السنوات قيمة دلالية متعددة. يمكن القول نفسه عن النبيذ الذي ربما يشير أيضًا إلى المشروب الذي كان المزارعون الأنباط يصنعونه.

120] ‹ابن هشام، ص 263–4›.

121] في رواية أخرى، لا يقدّم له سوى الخمر والحليب (المصدر نفسه)؛ قارن مع ‹الأزرقي، ص 43›، حيث يقول النقش السرياني المزعوم الذي وجد في الأسس الإبراهيمية للكعبة: مبارك لأهلها في الماء واللبن.

122] انظر ‹الدينوري، القادري. مخطوطة أسعد أفندي 1833، ورقة 64-65›.

123] انظر ‹ابن هشام، ص 143–5›. يعطي ‹ابن حبيب، كتاب المنمّق. مطبوعة حجرية ليكناو، ص 340›، قائمة بالقرشيين الذين منعوا، قبل الإسلام، «السكر والخمر وسهام الحظ». انظر كذلك ‹ابن سعد، ص 2/ 2/ 108–9›، 4/ 2/ 94›، ‹الأغاني. ص 3/ 14، 17، 187–9؛ 4/ 131›؛ ‹أسد الغابة، ص 3/ 19؛ 5/ 278›. عن الأحناف، يمكن مراجعة ‹ Tor Andrae, Mahomet, 107 sqq., Y Moubarac, Abraham dans le Coran. Paris. 1958, pp 151-161 (bibliogr.); W M Watt, Muhammad at Mecca, Oxford 1953, pp. 162-164›.

124] ‹ابن سعد، ص 3/ 286›.

125] (Magie et religion, 375). ويجعل منه هوغو فنكلر، (H. Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch, 188) الصورة الأرضية للمصائر السماوية: (« Das looswerfen der Götter hat sein irdisches Abbild ist das meisirspiel, das haben wir mehrfach feststellen können, Einrichtung hat, denn es wird mit 4 und 7 pfeilen davon seinen Namen und seine Tage) oder das Jahr mit seinen vier vierteln und die sieben gespielt (also 4 x 7 Planeten spiegeln sich darin ab»).

126] ‹Freytag, Einteilung, 170-178› قدم وصفا مفصلا له، وخصص (Anton Huber) بحثا خاصا ذكر أعلاه؛ انظر كذلك ‹G. Jacob, Ramadan, op. cit., 110 sqq. (réf.)›.

127] ‹مخطوطة آياصوفيا 4706، ورق 273' `› (تفضّل بإيصال هذا النص لنا محمد حميد الله).

128] سألت الأعراب عن أسماء القداح فلم يعرفوا منها غير المنيح ولم يعرفوا كيف كانوا يفعلون في الميسر

129] سوف نرى في ما بعد أنّ العدد (28) هو مجموع الأجزاء التي تمثّل السهام.

130] ربابة. يشير هذا التعبير في الآن نفسه إلى مجموع الأسهم الصغيرة التي ترمى كيفما اتفق لمعرفة الحظ، والقطعة الجلدية (انظر ‹sulfa ap. Huber, op. cit., 44›) الرقيقة التي كانت تلف بها يد الشخص الذي سوف يسحب السهام (الحُرضة)، الغمد أو الجعبة التي توضع فيها السهام المربوطة على شكل حزمة (انظر ‹تاج العروس. ص 1/ 376، س 133–5›. وفق ‹أبي عبيد، م س ذ›، الربابة جماعة السهام ويقال إنه الشيئ الذي تجمع فيه السهام أيضًا.

131] الحرضة. لا يقدّم لنا الجذر العربي (ح ر ض) معنى مرضيًا لهذا التعبير الذي يفسّره كتّاب القواميس بـ«دناءة» الرجل الذي يقوم بهذا الدور ‹تاج العروس. ص 5/ 19، س 1–3›. في رأينا، يتعلّق الأمر بتعبير قديم اشتق عن الجذر العبري <ح ر ر> (<خراصو> بالأكادية)، الذي يعني: «قرّر، حدّد، عيّن» (انظر ‹Ges.-Buhl, 262, 258; Bezold, 127›؛ وهذا يتوافق تمامًا مع دور ذلك الشخص الذي يقول لنا عنه النويري ‹نهاية. ص 3/ 114، س 9›: وهو رجل يتألّه عندهم لم يأكل لحمًا قط بثمن. يكفي أن نقرأ "سمن" بدلاً من "ثمن" كي نعطي آخر كلمة من هذه الجملة معنى دينيًا. يقرأ هوبر ‹Huber, op. cit. 11› نبّالة بدلاً من يتألّه، في حين أنّ الأمر لا يتعلّق برمي السهام، بل بهزها واستخراجها من الخرج.

132] نجد التفاصيل جميعها في كتاب ‹النويري، النهاية. ص 3/ 114–5، ترجمه إلى الألمانية وعلّق عليه هوبر (Huber, op. cit., 11-15)›، وقبله راسموسن ‹ Rasmussen, Additamentum, 67 (ar.) et trad. Latine, 61›.

133] حول وجهة نظر فقهاء اللغة العرب، انظر ‹Huber, op. cit., 15 sqq.›.

134] معنى معروف باللغة العربية (انظر ‹تاج العروس. ص 4/ 131، س 5›؛ قارن مع الجذر العبري <ح ل ص> و<حلص> ‹Ges.-Buhl, 236›.

135] انظر ‹تاج العروس. ص 4/ 262، الأسطر 23–5، و263، السطر 6 من الأخير›. في بعض الأحيان، يعطى نفس هذا الاسم للسهم الرابع ‹المصدر نفسه، ص 262، السطر 22›.

136] يدعى كذلك المغلق، أي: السهم الذي يغلق؛ لكنّ هذا الاسم يعطى أيضًا لكلّ سهمٍ رابح (انظر ‹تاج العروس، ص 7/ 38، السطر 17–19›.

137] يثقل بها القداح. ونحن نميل إلى يثقّل، الذي أعطاه ‹تاج العروس. باب منيح، سنيح، مصدر›، والذي تبناه هوبر ‹Huber, op. cit., 34 sq.›، بدلاً من ينقل الذي ذكره ‹النويري، م س ذ، ص 114، السطر 11›. قارن مع يتكثّر، في ‹تاج العروس. باب سفيح›.

138] كراهية (أو كراهة) التهمة أو اتقاء التهمة ‹تاج العروس. باب مصدر وسفيح›.

139] ‹م س ذ، ورقة (273r)›. يوجد العدد نفسه والترتيب نفسه في ‹تاج العروس. باب رقيب، أخيب وفذ›.

140] استعارة من سفاح ‹تاج العروس. ص 2/ 167، السطر 15›. ويعده اللحياني، ‹مصدر سبق ذكره، س 25–26›، رابع السهام البيضاء، التي يعد أولها هو المُصَدّر، والثاني هو المذعّف والثالث المنيح. وبما أنّ فعل (سفح) يطبّق على نحو خاص على الدم الذي يسفح، فمن المسموح الظن بأنّ اللاعب الذي يسحب له هذا السهم كان يتلقى دم الضحية؛ ويجد هذا الافتراض تعزيزًا له بواقع أنّ منيح يمكن أن يتعلّق بأوبار الضحية، بما أنّ: منحه الناقة جعل له وبرها ولبنها وولدها (انظر ‹تاج العروس. ص 2/ 234. س 21–22).

141] بسبب المعنى الشائع لـ<م ن ح>، «اعطى، أقرض»، يعد هذا السهم ذا فأل حسن وتتنبّأ عودته المتكررة إلى الجعبة (انظر ‹Huber. Op. cit., 38 sq.›) بالنجاح: وقيل المنيحُ قدح يستعار تيمنًا بفوزه ‹تاج العروس. ص 1/ 234، س 8 من الأخير›. علاوةً على ذلك، ووفق ‹الجوهري، ص 1 / 196›: المنيح سهم من سهام الميسر مما لا نصيب له إلا أن يمنح صاحبه شيئًا (قارن مع الملاحظة السابقة). أما ابن قتيبة، مؤلف كتاب عن الميسر والقداح، نشره في القاهرة في العام 1923/1342 محب الدين غريب (لم نتمكّن من الوصول إلى هذا الكتاب؛ لكننا تمكّنا مع ذلك من الحصول على

نسخة من فهرسه)، ذكره النويري في ‹نهاية، ص 3/ 117، س 8›، *فهو* يذهب أبعد من ذلك إذ يقول: والمنيح له موضعان أحدهما لا حظ له والثاني له حظ فكأنه الذي يمنح حظه.

142] الوغد خادم القوم . . الذي يخدم بطعام بطنه ‹تاج العروس. ص 2/ 541، س 16-17›.

143] على نحو خاص ذلك الذي لا يشارك في اللعبة خشية أن يخسر؛ والمرادف لهذه الكلمة هو البرم ‹تاج العروس. ص 2/ 197، السطر 28 وما يليه›. وفق الزمخشري ‹أساس البلاغة. نشر في القاهرة في العام 1299 هـ، ص 2/ 339›، فإنّ هذين المعنيين مأخوذان بالاستعارة من اسم السهم.

144] انظر ‹تاج العروس. ص 6/ 173، س 28–30 و38›؛ ويقرأه من دون تسويغ ناشر النويري ‹نهاية. ص 3/ 115، السطر الأول: مضعف›.

145] يفسر هذا الاسم بالمعنى الآخر ل ضعف، أي: أضعف ‹تاج العروس. م س ذ، السطر 28 وما يليه›. ويتميز المعنى الذي اخترناه بأنّه يشير إلى أنّ هذا السهم أضيف إلى الأسهم الثلاثة الأولية، فيضاعف إمّا الأول، أو الثاني.

146] انظر ‹النويري، م س ذ، ص 115›؛ ‹تاج العروس. ص 8/ 213، س 5 من الأخير›. حين كان يربح مرتين متتاليتين، كان يدعى بالمتمّم؛ وكان يعطي بسخاء إلى المحيطين به؛ ومن هنا الاسم المادح: مثنى الأيادي الذي كان يعطى له، وكذلك لمن يشتري الأجزاء التي لم يربحها أحد كي يعطيها للفقراء (انظر ‹أبو عبيد، م س ذ›، الذي نُقل حرفيًا تقريبًا عند الجوهري ‹ص 2/ 453›، وفي ‹تاج العروس. ص 10/ 61، س 23›؛ انظر ‹ص 8/ 213، س 10-11›.

147] انظر ‹تاج العروس. ص 1/ 47، السطر الأول ما يليه›؛ ‹ابن قتيبة، م س ذ، ص 113–122›.

148] يأتي هذا المعطى من اليعقوبي ‹Ya`qûbî, Historiae, éd. Houtsma, Leyde 1883, I, 301, I.7 sq.›. وفق الألوسي ‹بلوغ الأرب. ص 3/ 60›، كانت العظام تعود إليه إذا كان يريدها، أو أنها تعطى للفقراء.

149] انظر ‹الألوسي، م س ذ، ص 59-60›، حيث نجد توزيعًا أكثر نوعيّة للأجزاء؛ لكن المؤلف لا يشير إلى مصادره.

150] الجزء الذي يحدده مفصل والعظم مع اللحم الذي يغطيه ‹تاج العروس. ص 1/ 46›.

151] الجزور (مؤنث مفرد) هو الجمل، وخصوصًا الناقة الصالحين للذبح؛ وهو أيضًا جمع يشير إلى رؤوس القطيع الصغير (وخصوصًا الخراف) الصالحة للذبح ‹تاج العروس. ص 3/ 100، س 4-5›.

152] على سبيل المثال: المعلا (7) + الضريب (3) + المسبل (6) + الحلس (4)، إلخ.

153] عن تفاصيل هذه اللعبة، علاوةً على بحث ابن قتيبة في هذا الموضوع والذي ذكر أعلاه، انظر ‹اليعقوبي، م س ذ› ترجمه ‹[هوبر]/ Huber, op. cit., 51 sqq.›. إنّ وصف النويري ‹م س ذ. س 16-17›، غير كامل، والأرجح أنّ ذلك يعود إلى نقص في المخطوط. ويصفها الآلوسي ‹مصدر سبق ذكره›، بنفس طريقة اليعقوبي؛ وهو مؤلف كتاب ‹المسفر عن الميسر›، الذي أشار إليه الناشر محمد بهجت الأثري ‹المصدر نفسه، ص 64، الملاحظة 1›، وكذلك مقالان آخران عن الموضوع نفسه، لبرهان الدين البقاعي (توفي عام 885 هـ/1480 م)، في كتابه ‹نظم الدرر في تناسب الآي والصور/ GAL, S II, 177 sq.›، ومحمد مرتضى الزبيدي (توفي عام 1205 هـ/ 1791 م) مؤلف تاج العروس بعنوان ‹نشوة الارتياح في بيان حقيقة الميسر والقداح›، نشره الكونت دو لاندبرغ ‹le Comte de Landberg, in Primeurs arabes, I, 29-38›.

154] انظر الزمخشري ‹كشاف. منشورات ليز (Lees)، ص 147، س 14-15›؛ ‹الآلوسي، م س ذ. ص 3/ 65›؛ ‹ابن قتيبة، م س ذ. ص 43-55: باب نفع الميسر›.

155] ‹الطبري، التفسير. ص 2/ 201، س 3-4›. وثمة رأي مطابق عند ابن سيرين (توفي عام 110 هـ/ 728م) ذكر ‹في المصدر نفسه›، القائل: كل قمار ميسر حتى اللعب بالنرد على القيام والصياح والريشة يجعلها الرجل في رأسه. وكذلك: كل لعب فيه قمار من شرب أو صياح أو قيام فهو من الميسر.

156] ‹المصدر السابق. س 22-23›: كل ما ألهى عن ذكر الله وعن الصلاة فهو ميسر.

157] إياكم وهذه الكعاب الموسومة تزجرون زجرًا فإنها من الميسر ‹المصدر نفسه. السطر 7 وما يليه›؛ قارن مع ‹السطر 9 وما يليه، وس 19-20›.

158] ‹المصدر نفسه. س 6 من الأخير›.

159] انظر ‹المصدر نفسه. س 19›: إياكم وهاتين الكعبين يزجر بهما زجرًا.

160] ‹المصدر نفسه. س 17›.

161] انظر ‹تاج العروس. ص 1/ آخر ص 177›: وفي الحديث أنه كان يكره الضرب بالكعاب واللعب بها حرام وكرهها عامة الصحابة . .

162] للإفلات من العين الشريرة والسحر، كان العربي يحمل عليه عظمة أرنب صغيرة؛ فقد كانوا يظنون أنّ ذلك الحيوان الذي يحيض لا يتلبسه الجن ‹النويري، نهاية. ص 3/ 119›.

163] يؤكد الأب أناستاز الكرملي، كاتبًا إلى بواسييه في 14 تشرين الأول 1934 (انظر ‹ Mantique babylonienne et mantique hittite, 54›) ديمومة هذه اللعبة في جزيرة العرب فيقول: «أما في ما يتعلق بعلم الكعاب، والطريقة التي ترمى بها، والأوضاع التي تتخذها حين تقع على الأرض، فلا تزال هذه الطريقة مستخدمة اليوم عند العرب، وبصورة خاصة لدى سكان اليمامة (شرقي جزيرة العرب)».

164 Cf. Henri Junod, l'Art divinatoire ou la sciende des osselets chez les Ronga de la Baie de Delagoa, in Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie 9/1896-7 (cité ap. BOISSIER, op. cit., 63-4.

165] عرف تعبير قرعة لدى العرب القدماء بصفته مرادفًا لتعبير سهمة أو قسمة ‹تاج العروس. ص 5/ 453، السطر 20›، وهو يعني «حصة، نصيب، حظ» ويشتق من الاقتسام. ويستخدم فعل قَرَعَ في ما يتعلّق بالنبي الذي كان يقترع ليعرف أيًا من نسائه تستطيع مصاحبته في تنقلاته (انظر القسمين 2/ 1 / 2 و2/ 1/ 3). وتشير كلمة مقروع إلى الزعيم الذي اختير بالقرعة ‹تاج العروس. المصدر السابق، السطر 8›. الأرجح أنّ أصل هذا المعنى موجود في القرعة، وهي «قربة واسعة الجوف وضيقة الفوهة» ‹المصدر نفسه، السطر 23›، التي ربما استخدمت أداة لهز أسهم الحظ. وقد خصص (G. Flügel) دراسةً طويلة لعلم القرعة في الإسلام، تبعها نموذجان بعنوان ‹ Die Loosbücher der öniglich-Sächsischen Muhammadaner, in Berichte über die Verhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.=hist. Kl. 12-13/1860-1, 24-74›.

166 Cf. Bouché Leclercq, I, 195 sq.

167] المسمى لسان الغيب (انظر ‹حاجي خليفة، ص 3/ 272›. عن هذا الموضوع، انظر ‹ Flügel, op. cit., 142; D. C. Phillott, Bibliomancy, divination, superstitions, amongst the Persians, in Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, N.S. 2/1906, 339-342; Abdul-Kadir-e-

Kharegat Memorial, Sarfaraz, Khan Bahadur, Divination by the Dîwân of Hâfiz, in M. P.
.‹I/1953, 276-94; H. Massé, Croyances et coutumes persanes, Paris 1938, I, 245 sq

168 Cf. Stozmann, Die Loosbücher des Mittelalters, in Serapeum 11/1850, nos 4-6 (pp. 49 sqq., 65 sqq., 81 sqq.), 12/1851. nos 20-22 (pp. 305 sqq., 377 sqq).

169] حول الدور القرعي لهذا الكتاب ‹صحيح بخاري›، وهو أكثر الكتب تبجيلاً في الإسلام بعد القرآن، وخاصةً في المغرب، انظر ‹ Lévi-Provençal, in JA 202/1923, p. 213, Goldziher, Die .‹Zâhiriten, Leipzig 1884, 115; id.; id., Muh. Studien, II, 254

170] انظر الماوردي ‹أدب الدين والدنيا› ذكره ‹الدميري، ص 2/ 119›.

171] ‹الطبري، ص 3/449›[1]؛ ‹ابن الأثير، ص 6/ 13–14›. وقد أشار هذا الأخير ‹ص 12–13› إلى أنّ المنصور مات بالفعل في بئر ميمون، في طريقه إلى مكة، لكن من مرضٍ كان يعانيه. والطبري نفسه يعطي روايةً أخرى للأحداث ‹ص 387›، فيجعل إعلان وفاة هذا الخليفة عبر سقوط كوكب. قارن مع توجسات أخرى في ‹المصدر نفسه، ص 450›.

172] انظر خاصة الروايات حول تأسيس بغداد ‹ابن الأثير 25/ 436 وما يليها›.

173] انظر مخطوطة آياصوفيا 1999، ورق، صفحة 2–18 (معاني اقتراعية لآيات قرآنية)، وهي أول دراسة من مجموعة مؤلفة من 138 ورقة (21.1 × 16، خط نسجي جميل جدًا، عناوين لّماعة، بتاريخ 907 هـ/ 1501 م) بعنوان: قرعة الإمام جعفر بن أبي طالب.

174] ‹ابن هشام، ص 791–3›؛ ‹الطبري، ص 1/ 1610–12›[3].

175] انظر ‹ابن خلّكان، م س ذ. الدميري، ص 1/98›.

176] انظر مخطوطات القاهرة 7612: قرعة لإخراج الفال والضمير تأليف الملك المأمون اشتملت على دوائر السؤال وجمع الحروف ومعرفة المنازل والطيور من المنازل الفلكية والبلاد من أسماء الطيور والملوك من أسماء البلاد وغير ذلك (نسخت بتاريخ 1058 هـ/1648 م)، و7613: قرعة للمأمون، دراسة مختلفة عن السابقة، تحتوي في نهايتها على قصائد اقتراعية منسوبة لمؤلفين مختلفين.

177] انظر مخطوطة آياصوفيا 1999، 3، ورق (138'-59'): القرعة المباركة المأمونية، تحتوي على (144) سؤال على شكل جداول، يليها (144) فصلاً، يتضمّن كلٌ منها (12) جوابًا. الخاتمة: تمت القرعة المباركة المأمونية . . في مستهل شهر الله المحرم الحرام مفتتح شهور سنة سبع ماية على يد . . أحمد بن محمد بن محمد الجعفري الحنبلي . . والدراسة الثانية لهذه المجموعة بعنوان معرفة استخراج الضمير = (القرعة الدوازدهمرج، ورق، (58'-19')، مجهولة المؤلف؛ لكن هناك دراسة تحمل عنوانًا مشابهًا (جامعة كتبخانة أ 6292: كتاب الدوايرهمرج، 79 ورقة، 19 × 13، نسخي بخط رديء عام 1179 هـ) وتحمل اسم الكندي.

178] انظر على نحو خاص في استخراج المعمّى إلى أبي العبّاس ابن المعتصم (انظر الملاحظة التالية)، كتاب في الزجر والفأل من جهات العدد ‹Flügel, Loosbücher, 38›، كتاب الحروف، ‹ éd. I. Guidi, in Studi sul Kindi, III, Rome 1938›، وكتابتين عن علم الأكتاف ‹نوروعثمانية 2412، وشهيد علي باشا، 1812؛ انظر القسم 2/ 3/ 6، وكتاب حول القرانات، يدعوه الشيعة: كتاب الجفر (انظر ‹ابن خلدون، ص 1/ 191–2، 224–5).

179] تعاد ممارسة الاقتراع بالحساب إلى أرسطو، الذي ينسب إليه كتاب ‹المنسوب في الغالب والمغلوب›، الذي يقال إنّه ألّفه من أجل الإسكندر (انظر مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1600، 3، ورق (38'-36')، نسخـي، 26.7 × 18؛ رئيس الكتّاب كتّاب مصطفى أفندي، 1164، 3، ورق

(^r96-^v93)، نسخي عام 850 هجري، 27 × 17؛ جامعة كتبخانة أ. 372، ورق (^{r-v}28)، تعليق 1225 هجري، 23 × 12، آخر المقالة التاسعة في سرّ الأسرار؛ مخطوطات أخرى ذكرها عبد الرحمن بدوي ‹مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة 1959، ص 32›. دعى ابن خلدون (انظر ‹ص 1/ 209—11›؛ ترجمة روزنتال ‹Rosenthal, I, 234 sqq. et n. 259›) الاقتراع بالحساب بحساب النيم، وهو إجراءٌ معروف عند اليونانيين، نسب إلى فيثاغورث (انظر ‹ P. Tannery, Notices sur des fragments d'onomatomancie arithmétique, in Not. Et Extr. XXXI, 2/1886, pp. 231-260 = Mémoires scientifiques, IX, 17-50›؛ (انظر على نحو خاص ص 248—50). استخدم الاقتراع بالحساب في الرسالة في استخراج المعمّى، التي أهداها يعقوب بن اسحق الكندي للخليفة المعتصم: مخطوطة آياصوفيا 4832، 58، 6 ورق (^v216-209)، نسخي صغير ملزوز، في مجموعة قديمة تحوي 29 رسالة للكندي.

180] مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1600، 1، ورق، (^v23-^r1)، 36.5 × 18، نسخي من دون تاريخ.

181] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا، 164، ورق، (^v65-^r57)، 18 × 14، نسخي من دون تاريخ.

182] نجد نموذجين عــــن هـــذا النوع من التفسير، مستخرجين من المخطوطتين 1749 (ورق (^v76-^r70) و1904 (ورقة (^v9)) في فيينا ترجمها فلوغل إلى الألمانية، (Flügel, Loosbücher, op. cit., 13/1861, 59-70). في القسم الذي يسبق هذه النصوص، يجمع المؤلف من فهرس ابن النديم ومن كشف الظنون لحاجي خليفة، الذي نشره، عددًا من المعطيات الملتبسة عن الكتابات الكهانية العربية. انظر كذلك ‹ G. Weil, Die Königslose. J. G. Wetzsteins freie Nachdichtung eines arabischen Loosbuches überarbeitet und eingeleitet, in Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin 31/1928, 1-69›.

183] انظر مخطوطة آياصوفيا 523، ورق، (^v103-^r95)، نسخي لعام 840 هـــ، 26 × 17. انظر الفهرس، ص 314، حيث ينسب مثل هذا المقال إلى دانيال، وكذلك إلى الإسكندر ذي القرنين (مع الأسهم) وإلى فيثاغورث وإلى ابن المرتحل وإلى المسيحيين.

184] انظر ‹Chronologie Orientalischer Völker, éd. Sachau, Leipzig 1876, Introd., p. xxxxv›: القرعة المصرحة بالعواقب، والقرعة المثمنة لاستنباط الضمائر المخمنة، وشرح مزامير القرعة المثمنة.

185] في هذا النوع الأدبي، تعني كلمة طائر «الحظ» الحسن أو السيء: وإنما قيل للحظ من الخير والشر طائر لقول العرب جرى له الطائر بكذا من الشر على طريق الفأل. (انظر ‹الدميري، ص 2/ آخر ص 110›؛ قارن مع سورة الإسراء 13).

186] عن هذه الكتابات المطبوعـــة في القاهرة والتي شاع بيعها في الجزائر في بداية القرن التاسع عشر، انظر ‹DOUTTÉ, Magie et religion, 376 sq.›. من أجل كتب أخرى عن القرعة، انظر ‹[دليل مخطوطات غوتا]/ cat. mss. Gotha, W. Pertsch, III, 1880, pp. 479-84›؛ ‹[دليل مخطوطات برلين]/ cat. mss. Berlin, W. Ahlwardt, n^os 4235-44›؛ ‹[مخطوطات باريس]/ mss. Paris, Index Vajda, p. 573›؛ ‹مخطوطات بيروت، الكلية الشرقية، الأرقام 265—77›؛ ‹[مخطوطات الفاتيكان]/ mss. Vatican, cat. Levi della Vida, index, p. 299›؛ ‹[المتحف البريطاني]/ (MIII (II, 2, 466^{a-b}›؛ ‹مخطوطة ستراسبورغ 4212، ورق، (^r325-^v318)›، إلخ.

187] منشورات بولاق 1284، ص 2/ 119.

188] ومقتضى مذهبنا كراهته ‹المصدر نفسه›. هل ينبغي أن نرى في جمع مذهبنا رأي المدرسة الشافعية، التي انتمى إليها المؤلف وهو الذي كان تلميذ بهاء الدين السبكي (توفي عام 773 هـ/ 1372 م) ودرّس في الأزهر ‹GAL S II, 170›؟.

189] أقرّه وأباحه. عن عالم القانون هذا، انظر ‹ H. Laoust, La profession de foi d'Ibn Baṭṭa, éd. et trad. annotée, avec une introd., du K. aš-šarḥ wa-l-ibâna 'alä uṣûl as-sunna wa-d-diyâna, Damas, Institut Français, 1950›.

190] ‹منشورات بولاق، 1304 هجري (10 مجلدات)؛ انظر ص 10/ 413–16›، حيث يعدد المؤلف الحالات التي تكون فيها القرعة مسموحة. انظر ‹ابن الحاج [توفي عام 737 هـ/ 1336 م]، المدخل، ص 1/ 278: كراهة أخذ الفال من المصحف›.

191] انظر ‹ms. Paris A 6805, 131 fol., 911›، نسخي (أسود وأحمر) عام 1165 هجري، كتب في العام 241 هجري لعبد الملك بن مروان [ولد عام 66 هـ/ 685 م – توفي عام 86 هـ /705 م]! يدّعي الناسخ أنّه استخدم نسخةً كتبت في عام [413 هـ]، نسخت عن الأصل (انظر الخاتمة). عن هذه المخطوطة، انظر ما ذكر في ‹GAL I, 280, 3; S I, 431, 4›.

192] انظر مخطوطة الحميدية 189، ورق (347ʳ-351ᵛ) (نسخي لعام 1041 هجري، 27 × 14) و(361ᵛ-368ᵛ)؛ حجي بشير آغا 659، ورق (146ᵛ-158ᵛ) (تعليق لعام 1117 هجري 21.5 × 15)؛ كارا شلبي زادة 251، ورق (98ʳ-128ʳ) (مغربي من دون تاريخ، 22.5 × 16). انظر كذلك ابن الدالي، رسالة في الأقلام. قونيا، كتاب عزت كيونغلو، 20 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20 × 12 (آخر دراسة لمجموعة في الخواص)؛ المستهل: هذه رسالة في أقلام القدماء من الأنبياء والعلماء والحكماء . .

193] انظر مخطوطة ساراي، ريفان 1767، 393 ورقة، مؤرخ في 1130 هجري (مصر)، 48 × 41: كتاب ‹الجفر الجامع والنور اللامع للإمام علي بن أبي طالب . .›؛ مجلد كبير مؤلف فقط من خانات يحتوي كلٌّ منها على أربعة أحرف مجموعة على الشكل التالي:

اااا ااب ااج ااد ....

اابا ااب ب ااب ج ااب د ....

ااج ا ااج ب ....

الأقسام المكتوبة مؤطرة بالذهب والخطوط الأفقية والعمودية باللون الأحمر. النظام نفسه موجود في السليمانية، لالا إسماعيل 279، 393 ورقة، تعليق بتاريخ 509 هجري، 17 × 12؛ دمد إبراهيم (Damad Ibrahim) 844 صفحة، نسخي من دون تاريخ، 33 × 25؛ شهيد علي باشا، 1810، 391 ورقة، 29 × 20. ويؤكد إسناد طويل (الورقة 1ᵛ)، على أنّ الكتاب يعود لعلي، كما تحصي الخاتمة الإشارات الموجودة ضمن الكتاب: 784 صفحة، 784 خانة و3136 حرفًا في الصفحة. العدد الكلي للخانات هو 87808 وعدد الأحرف هو 2458424.

194] (le ms. Univ. Kütüph. A 6244, fol. 41ᵛ, a /[جامعة كتبخانة]): عربي بدلاً من قديم.

195] ‹كتاب الجفر الصغير والكبير المنسوب لسيدنا علي . .، مخطوطة ساراي، أحمد 1602/3، 146 ورقة، نسخي مصوّر عام 931 هجري، 26 × 17.5›؛ ‹المصدر السابق. ريفان 1764، 66 ورقة، نسخي عام 1174 هجري، 21 × 14›؛ ‹كتاب شق الغيب في ما يتعلّق بأسرار الغيب تأليف . . ابن العربي، ميلات، علي إميري أفندي، 2795، 48 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 24.2 × 16.2›. يوجد هذا النصّ نفسه في مجموعة ابن العربي في ميلات (Millet)، فيض الله 2119، مؤرخ في 1088–9؛ جامعة كتبخانة أ. 6244، ورق (40ʳ-87ᵛ) (نسخي من دون تاريخ، 20 × 15).

196] لزين العابدين، حفيد علي (توفي عام 710/92) ‹كتاب الصحيفة الكاملة (مخطوطة آياصوفيا 1946، 123 ورقة، نسخي بخط جميل كتب في بغداد في العام 697 هجري، 26 × 17)›، يحتوي على خمسة وأربعين استشهادًا حول جميع الأحوال، مستقاة من نسختين متطابقتين كانت إحداهما في حوزة يحيى بن يزيد والأخرى في حوزة ابن عمه جعفر بن محمد [الصادق]. عن هذا الكتاب، انظر ما ذكر في ‹GAL S I, 76›.

197] ينسب مؤلف الفهرس، صفحة [310]، لآريوس نفسه كتاب: في أولاد إبليس وتفرّقهم في البلاد. قارن مع أسطوروس الرومي، في الملاحظة رقم [225] في هذا الفصل.

198] في أدب الطلاسم، يرتبط هذا الاسم بأسطورة سليمان، الذي كان ابن خالته وكاتبه (انظر ‹الفهرست، ص 309›. انظر ‹حاجي خليفة. ص 2/ 324›، حيث يذكر أنّ هناك كتابًا باسم الجوائر والصور (عن استحضار الجن والخضوع لهم) نقل عن آصاف بن بيريخيا بن إسماعيل، وزير سليمان. عن هذه الشخصية التوراتية، زعيم الموسيقى المقدسة في عهد داود، انظر سفر أخبار الأيام الأول (6: 24؛ 25: 1–3؛ إلخ؛ عن الدور الذي يعزى إليه في العلوم الطبية والباطنية في العصور الوسطى، انظر › Jewish Encycl. II, 162-3; M. Steinschneider, Hebräische Bibliographie 19/1879, 35, 64, 84, 105; Mingana, in Bulletin of the John Rylands Library, 4/1917-8, 86-88›.

199] عن هذه الشخصية، انظر الملاحظة (3) في المدخل، والملاحظة (92) في القسم (1/ 2). يذكر ياقوت، ‹إرشاد. منشورات مارغوليوت، ص 1/ 64›، كتاب أخبار ذي القرنين لإبراهيم بن سليمان، الذي يقال إنّه جمع كلّ هذه الأساطير التي كان مصدرها الرواية السريانية (أو اليونانية) للإسكندر؛ عن هذا الأخير، يوجد إحصاء عربي في مخطوطة آياصوفيا 3003 (القسم الأول، 261 ورقة، 27 × 18، بتاريخ 871 هجري) و3004 (القسم الثاني، 260 ورقة، بتاريخ 881 هجري)، ومؤلفه هنا مجهول، لكنّه منسوب في مكان آخر (انظر ‹GAL S II, 58›) إلى أبي إسحق إبراهيم بن المفرّج الصوري، الذي عاش في نهاية القرن التاسع/ الخامس عشر. وقبله، استخدم المبشّر بن فتّاك (توفي عام 445 هـ/ 1053 م) كتــاب أخبــار الإسكنــدر في كتابــه: مختار الحكم (انظر ‹Meissner, in ZDMG 49/1895, 583-627›. عن رواية الإسكندر، انظر › A. Abel, Le roman d'Alexandre. Légendaire médiéval, Bruxelles 1955 (coll. Lebègue et Nationale, 112)›، حيث نجد العناصر الببليوغرافية (صفحة 129–131)؛ يضاف إلى ذلك: › M. Lidzbarski, Zur den arabischen Alexandergeschichte, Berlin 1893; E. A. Wallis-Budge, The Life and Exploits of Alexander the Great being a series of Ethiopic texts, 2 vol., Cambridge 1896›. قارن مع ‹M. Bieber, Alexander the Great in Greek and Roman art, Leyde 1964›. ينبغي الإشارة إلى أنّه على النقود المستخدمة في عصر بطليموس الأول سوتر (323–285 م)، والتي تعود تقريبًا إحداها إلى ما بين عامي (312–305 م/ مصر)، والأخرى إلى ما بين عامي (295–291 م/ قبرص)، تمثّل رأسًا محاطة بإكليل داخله قرن (انظر › D.H. Cox, Coins from the Excavations at Curium, 1932-53, New York 1959 (Numismatic Notes and Monographs, 145) , p. 7 sq., n^{os} 30, 37-40; cf. p. 95).

200] زبور الأولين. برأي الجاحظ ‹كتاب التربيع والتدوير، ص 42›، يوضع الجفر والزبر على التوازي: متى تتعلم ما في الجفر وتحكم ما في الزبر. لنلاحظ أن زبور داود (مخطوطة ساراي، ريفان 1928، 67 ورقة، نسخي بخط جميل من دون تاريخ، 22 × 13؛ أنقرة، عام I، 171، 127 ورقة، نسخي

لعام 1274 هجري، 19.5 × 14) ليس لها طابع باطني. عن هذا الكتاب، انظر ‹لويس شيخو، في متنوعات كلية بيروت الشرقية 1910/4، الصفحة 40 وما يليها›.

201] انظر ميلات، مخطوطة (Carullah) 1534، ورق (1ᵛ-36ᵛ)، نسخي لعام 678 هجري، 23 × 15؛ أنقرة، إسماعيل صائب سنجر 1، 5534، 27 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 17 × 11. الخاتمة: انتهى الموجود من كتاب الخافية ولعله نصفها وهو أصولها . . بلغ مقابلة على الام مع تحر على صحة هذه على ما في الام وكتب عليها حرفا بحرف حسب الطاقة.

202] يوجد نصّ إثيوبي بعنوان (كتاب آدم) (انظر › A. Dillman, Ein äthiopisches Adambuch, in Jahrbücher der Bibl. Wiss. 5/1852-3, 1-144›، ونصّ صابئي (انظر › H. Petermann, Thesaurus s. liber magnus vulgo «Liber Adami» appellatus opus Mandaeorum summi ponderis, I-II, Leipzig 1867› ونص سرياني يعرف أكثر باسم (كهف الكنوز) (انظر ‹Die Schatzhöhle›، ترجم إلى الألمانية ثمّ نشره بتسُلد ‹C. Bezold, Leipzig 1883 et 1888›. إضافةً إلى ذلك، يوجد نصّ عنوانه (صراع آدم) (انظر › Der Kampf Adam's oder das christliche Adamsbuch des Morgenlandes, éd. E. Trumpp, in Abhandl. Der bayr. Akademie der Wissensch., I. Cl., XV, 3, Munich 1881›. المعارف الباطنية تشغل مكانةً هامة في هذه النصوص.

203] انظر مخطوطة ساراي، ريفان 1740، ورق (41ᵛ-23ᵛ)؛ مخطوطة كوبرولو 923، ورق (26ᵛ-2ʳ) (26 × 18، نسخي من دون تاريخ)؛ حميدية 189، ورق (283-260ᵛ)، غير كامل (نسخي لعام 1041 هجري، 27 × 14)؛ هاصم باشا، 60، ورق (18ᵛ-1) (تعليق لعام 1309 هجري، 23 × 17). ما يخص أرسطو وبطليموس، انظر القسم [2/ 1/ 17].

204] مخطوطة آياصوفيا 3610، 168 ورقة 21 × 15، نسخي مثلّث جميل بتاريخ 888 هجري؛ انظر ‹GAL I, 282; S I, 432›.

205 Cf. GAL S I, 432.

206] ‹العرافة. ص 4›.

207] ‹ص 2/ 193–5، 266–8. عن الملحمة في الإسلام البدائي، انظر › P. Casanova, in RHR 6/1910, in RHR 6/1910, 151-161;extrait de Muhammad et la fin du monde, Paris 1911›، الذي كان قيد الإعداد في ذلك الحين.

208] انظر مخطوطة السليمانية رئيس الكتّاب مصطفى أفندي 1164، 2، ورق (93ʳ-15ʳ) (نسخي من دون تاريخ، 27 × 17).

209] عن هذه الشخصيات، انظر أدناه ص (410-411).

210] انظر القسم (2/ 3/ 9/ 2).

211] انظر ورقة (15ᵛ): ومعناه العلامات (=ktôbô d-šûdô'ê) كتاب السداع والدلايل مما نقل من الكتب السريانية إلى الألفاظ العربية في الآثار العلوية عن هرمس الحكيم ودانيال وذي القرنين والإسكندر.

212] انظر ميلات، مخطوطة حكيم أوغلو 572، 1، ورق (300ʳ-1)، نسخي بخط كبير جميل، تاريخه 556 هجري، 24 × 15. في شكله البداني، لابدّ أنّه كان يحتوي على 39 فصلاً (انظر البداية: أبواب الكتاب تسعة وثلاثون)؛ لكنه في شكله الحالي يتضمّن عشرة فصول إضافية، تعالج الفراسة والتنبؤات (انظر صفحة 43 إلى 48). يعالج الفصلان [40 و41] على التّوالي الحرّانيين، وفق يحيى

بن حاتم ابني في كتابه الذي سماه «الفهرست»، وصابئة واسط. ويتضمن الفصل [42] موجزًا للظواهر الجوّية وفق آراء الفلاسفة، كما يتضمن الفصل [49] مختصرًا عن تفسير الأحلام.

[213] الأوراق (356ᵛ-302ʳ)، بخطّ مختلف عن الدراسة السابقة، نسخي قديم نسبيًا (أسود وذهبي)، 24 × 15. نقرأ على صفحة العنوان: برسم الخزانة العالية السيدية المالكية السيفية عمرها الله بدايم العز. مراجع أخرى في القسم [2/ 3/ 9/ 1].

[214] كوبرولو، فاضل باشا (Hc. Ahmet)، 168، 15 ورقة، 22.5 × 13.5، نسخي كبير.

[215] انظر عثمان يحيى (Osman Yahia, Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî, Damas, Institut Français, 1964, II, 456, n° 665). ينبغي أن نضيف إلى المخطوطات الخمس التي ذكرها المؤلف: ساراي، ريفان 1742، ورق (180ᵛ-65ᵛ)، نسخي بخط جميل من دون تاريخ، 28 × 18 (انظر المصدر نفسه ورقة 1–13). تتضمّن المخطوطة أ, 3883 (نسخي (s. s.)، 22 × 15.5) في جامعة اسطمبول: 1) ورق (48ᵛ-1): هذه نبذة رسالة جفرية تسمى شجرة النعمانية في الدولة العثمانية ومليكه وإيراد ذكره على التمام (مع مقابلات تاريخية في الهامش)؛ ونقرأ فيه بخط حديث: رسالة الشيخ سرز(؟). 2) ورق (83ʳ-50ʳ): كتاب الدرة اللامعة في الدرة الجامعة. الخاتمة: تمت بحمد الله وحسن عونه صفة القلم المرموز للشيخ الأكبر. في مخطوطة ولي الدين أفندي 2292، ورق (65ᵛ-40ʳ) (نسخي من دون تاريخ، 19.5 × 14) وعمومي 4608، 38 ورق (نسخي عام 1060 هجري، 20 × 13)، يجري التطرّق إلى تعليق: شرح الشجرة النعمانية لابن العربي. وفي مخطوطة ولي الدين أفندي 2294 (نسخي من دون تاريخ، 21 × 15)، التي تتضمّن في ما تتضمّنه: رسالة من شرح الجفر للشهرافي (ورق (36ᵛ-1ᵛ)) تعليقات القنوي (58ᵛ-36ᵛ) والمقري (86ᵛ-68ᵛ)، نقرأ (ورقة (1ʳ): الشجرة النعمانية لابن العربي مستخرجة من جعفر الصادق. وتعزى إليه كتاباتٌ أخرى من الجفر (انظر عثمان يحيى (Osman Yahia, op. cit., I, 260, n^{os} 159^{a}-165)، ينبغي إضافة مخطوطة إسماعيل صائب سنجر 1/ 3386، 75 ورقة، نسخي عام (1313 م)، 21 × 27، والمصدر نفسه (1934 م) غير ورقية، نسخي، 20.5 × 13.5؛ إلخ). على الورقة 1 من كتاب الجفر الجامع، ساراي، ريفان 1714، ورق (76ᵛ-1)، نسخي لعام (1097 هـ)، نقرأ: كتاب التسهيل الممتنع لسيدي محيي الدين العربي.

[216] تحتوي مخطوطة مكتبة اسطمبول أ. 109 تعليقًا للشجرة النعمانية، بعنوان الدرّة الفاخرة ويعزى إلى محي الدين أبو العبّاس البوني (622/1225). وهي نسخة جميلة من 79 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 23 × 14.5.

[217] توضّح الخاتمة أنّ هذه النسخة قد كتبها في البصرة ابن الملا في العام (36 هـ). قارن مع مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 1205)، 45 ورقة، نسخي جميل 19 × 11: شرح دائرة الشجرة النعمانية. عن نسب كتابات تنبؤية لابن العربي، انظر ‹R. Hartmann, Eine arabische Apocalypse aus der Kreuzzugszeit. Ein Beitrag zur Ǧafr-Literatur, in Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1924, pp. 89-116› الذي يدرس مقطعًا من محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار ‹منشورات القاهرة، 1324/1906، 1/ 197–9› يتعلّق ب «دمار الأرض في نهاية الأزمان»؛ انظر كذلك صيحات البوم، وهي قصيدة تنبؤية تنسب إليه (انظر عثمان يحيى ‹O. Yahia, op. cit., II, 473, n° 708›.

[218] انظر مخطوطة نوروعثمانية 2819، 82 ورقة، 21 × 16، بتاريخ 1111 هجري، ومخطوطة ساراي، ريفان (انظر الملاحظة 215 في هذا الفصل). قارن مع ‹النجوم الزاهرة في حوادث مصر والقاهرة

لمصطفى بن السلطان أحمد خان، مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 6257)، ورق (34'-26')، نسخي حديث، 22 × 14.

219] لاحظ غياب هذا النصّ من الفهرست والإجازة، وهما قائمتان وضعهما ابن العربي بنفسه لأعماله (انظر عثمان يحيى ‹O. Yahia, op. cit., I, 44 sqq. Et 51 sqq.›.

220] عن هذا النص، انظر ‹GAL, S I, 374, V, 7›. وتنتمي إلى التيار الفكري نفسه الرسالة المعنونة: ذكر حوادث الزمان المنبعثة من تأثيرات الإقتران وحركات الأفلاك في الدوران (عن أحداث الحقبة العثمانية) لبيازيد، مخطوطة عمومي [4609، 50 ورقة]، نسخي من دون تاريخ، 20 × 12، والتنبؤات حول آل عثمان لحسين بن جمال من ممتلكات إسماعيل صائب سنجر [A. 518]، غير ورقية، نسخي من دون تاريخ، [20 × 12 × 1].

221] انظر مخطوطة كوبرولو [926، 91 ورقة]، نسخي جميل من دون تاريخ، [25,5 × 17] (ألواح جميلة، (83ʳ-74ʳ)؛ المطلع: قال الشيخ الإمام كمال الدين أبو سالم محمد بن طلحه . .؛ الآخر: قال الفقير . . عبد الرحمن . . البسطامي . . نقلت هذا الكتاب الموسوم بمفتاح الجفر الجامع ومصباح النور اللامع (العنوان على الغلاف) من كتاب نسخ من خط المولف. انظر الورقة (2ᵛ)، التي عنوانها: الدر المنظم في السر الأعظم. إليكم بعض المخطوطات الأخرى: سليمانية، حافظ أفندي [204، 55 ورقة]، الخاتمة عام [899 هـ]، (17 × 13)؛ آيا صوفيا (2818، 93 ورقة)، نسخي لعام (941 هـ)، [30 × 21] (بايض ضمن النص للرسوم؛ ألواح تمثّل مفاهيم صوفية: ورق (86ᵛ-77ᵛ)؛ آيا صوفيا [2813، 135 ورقة]، نسخي لعام [962 هـ] (أقل جمالاً من السابقة، لكنّها غنيّة بالرسوم)، [26 × 17]؛ ساراي، ريفان [1752، 102 ورقة]، نسخي جميل عام [939 هـ]، صنعت عن نسخة لعام [932 هـ](ألواح ورق (99ᵛ-90ʳ))؛ ساراي، أحمد (3، 3507، 102 ورقة)، نسخي جميل من دون تاريخ [30 × 20]؛ بيازيد، وليّ الدين أفندي (2295، 87 ورقة)، [27 × 19]، نسخي من دون تاريخ (ألواح (12ᵛ-1ᵛ)؛ مانيسا، عمومي (1442، 95 ورقة)، نسخي لعام (979 هـ) 17 × 13؛ إلخ. توجد نسخ في معظم مجموعات المخطوطات.

222] انظر مخطوطة مانيسا، عمومي 1443، 76 ورقة، تعليق (ونسخي في النهاية) من دون تاريخ، 26 × 16: كتاب فيه خمس رسايل معتبرة في علم الجفر بخط الفاضل العالم العلامة الشيخ عبد الرحمن الحنفي البسطامي المستوطن بمدينة بروسا.

223] في عام (844 هـ/1449 م)، وحين كان في الثانية والستين من عمره، أنهى البسطامي تأليف هذا العمل، الذي بدأه في عام (795 هـ/ 1392 م) وفق مخطوطة هـ. سليم آغا 539 (146 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 24.5 × 17)، ساراي، خزينة 274 (192 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20 × 12)، حميدية 688 (227 ورقة، نسخي جميل من دون تاريخ، 24 × 15)، خالد أفندي 255 (82 ورقة، تعليق، 24.5× 17؛ نسخة صنعت في ملاتيا في العام 955 هجري)، أسعد أفندي 1612 (178 ورقة، نسخي عام 988 هجري، 22.2 × 14.1)، عاطف أفندي 1474 (232 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 23 × 17 دون تاريخ)، الخ. انظر مع ذلك مخطوطة عاطف أفندي 1539 (131 ورقة، نسخي بخط جميل، 24 × 17) المؤرخة في (831 هـ)!.

224] انظر ميلات، مخطوطة حكيم أوغلو 533، 151 ورقة، ومن ضمنها (23ᵛ-1)؛ منسوخة بيد يبدو أنّها أكملت نقصًا، و(151ʳ-24ʳ): مخطوطة أصلية، تعليق فارسي، [25 × 17]. الخاتمة: وكان إكمال هذه الحديقة الزاهرة والحقيقة الباهرة في أواخر ربيع الآخر لسنة ست وعشرين وثمانماية على يد مؤلفها.. عبد الرحمن . . البسطامي . . ويلي ذلك إجازة ممنوحة لشهاب الدين أحمد بن السيّد برهان الدين..

علاء الدين الحسيني الشافعي الترمذي، بتاريخ العام (837 هـ). وقد نقلت مخطوطة آياصوفيا 2807 ورق (1-260ʳ) (الورقة الأولى ناقصة)، نسخي مع كثير من الصور، عام (841 هـ) عن نسخة كتبها محمد بن مراد المغلوبي الذي يقول إنّه قرأها أمام المؤلف، يوم الثلاثاء (25 جمادى الثاني 836 هـ) في مدرسة الملك المؤيّد بالقاهرة.

[225 قارن مع كتاب في علم الحروف لأسطورس الرومي (مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 132)، ورق (2ᵛ-9ʳ)، نسخي من دون تاريخ، [21 × 15]؛ دراسة أولى لمجموعة في الحروف ب[264] ورقة) حيث تقسم الحروف إلى مظلمة ومضيئة وسماوية وأرضية.

[226 تاريخ غير مؤكد (انظر ‹Rosenthal, in The Muqaddimah, III, 172, n. 807›).

[227 انظر مخطوطة مانيسا، عمومي 1445، 21 × 13؛ صحيحٌ أنّها مكتوبة بالتعليق، الذي يأخذ عمومًا مساحة أقل من النسخي؛ لكن بإجراء مقارنة سريعة بين هذه النسخة والنسخ الخمس الأخرى الموجـودة ضمن هذه الممتلكات: [1446، 1448] (متأخرة)، [1449] (حديثة؛ البداية ناقصـة)، [1450] (خيار)، [3347] (مطبوع)، تولد لدينا الانطباع بأننا أمام الإحصاء الأوجز للكتاب.

[228 مخطوطة آياصوفيا (2800، 71 ورقة)، [25 × 18]، نسخي من دون تاريخ (مع أوراق محروقة بالحبر)؛ مخطوطة آياصوفيا (2804، 98 ورقة)، [20.5 × 15]، نسخي متواضع؛ مخطوطة آياصوفيا [2801]، ورق (1-108ᵛ)، نسخي من دون تاريخ؛ مخطوطة آياصوفيا (2805، 110 ورقة)، [17.5 × 14]، نسخي متواضع من دون تاريخ؛ مخطوطة آياصوفيا (2806، 126 ورقة)، [18 × 13]، نسخي لعام (849 هـ)؛ انظر كذلك مخطوطة بورصة، أولو جامع (949، 72 ورقة)، [22 × 13]، تعليق لعام (932 هـ)؛ المصدر نفسه (948، 218 ورقة)، [29 × 20 × 4]، نسخي كبير من دون تاريخ؛ مخطوطة سليمانية، سليم آغا (529، 92 ورقة)، [29 × 19]، نسخي متواضع؛ مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 1918)، (94 ورقة)، [23 × 17]، نسخي بخط سيء لعام (1198 هـ)؛ المصدر نفسه (A. 6282)، (135 ورقة)، [20 × 13]، نسخي من دون تاريخ؛ المصدر نفسه (A. 4430)، (188 ورقة)، [17 × 12.5] نسخي جميل؛ مخطوطة ساراي، (E. Hazinesi) (1118، 161 ورقة)، [11.5 × 17.5]، نسخي من دون تاريخ، [15 11]؛ مخطوطة سليم آغا، (Kemankeş E. H.)، (179 صفحة)، [20 × 14]، نسخي من دون تاريخ.

[229 مخطوطة آياصوفيا (2802، 75 ورقة)، [24 × 16]، نسخي متواضع.

[230 انظر مخطوطة الحميدية، [676] (343 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 23 × 21)، 676 مكرر (395 ورقة، 21 × 16، نسخي لعام 1171)، 677 (379 ورقة، 20.5 × 15، نسخي من دون تاريخ؛ مخطوطة جامعة كتبخانة أ 6240 (302 ورقة، 13 × 18، نسخي لعام 1122 هجري)؛ مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1554 (299 ورقة، 29.5 × 18، نسخي من دون تاريخ)، 1761 (382 ورقة، 30.5 × 21، نسخي من القرن الثاني عشر)؛ مخطوطة سليم آغا 528 (313 ورقة، 30 × 18، نسخي جميل لعام 1140)؛ مخطوطة الفاتح 2717 (411 ورقة، 30 × 20، نسخي حديث)؛ ميلات، مخطوطة فيض الله 1303 (322 ورقة، 29 × 21، نسخي جميل: النصف الأول من شمس (المعارف الكبرى للبوني النصف الثاني)؛ أنقرة، مخطوطة صائب سنجر 1، 822 (479 ورقة، 31 × 21، نسخي من القرن الثاني عشر)؛ مخطوطة كونيا، متحف كتبخانة 2920 (444 صفحة، 27.5 × 19: القسم الثاني، انظر صفحة 21 وما يليها؛ النهاية ناقصة)؛ الخ.

231] انظر مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 6298)، ورق (1-57)، نسخي من دون تاريخ؛ ميلات (Carullah) 1513، 43 ورقة، 20.5 × 14.5، نسخي متواضع، من دون تاريخ؛ الخاتمة: انتهى الكلام في هذا الكتاب في الحجب السبعة السليمانية على سبيل الاختصار . .

232] انظر مخطوطة خالد أفندي 763، 114 ورقة، تعليق، التاريخ غير مقروء، قديم نوعًا ما، 18 × 14؛ مخطوطة مانيسا، عمومي 1447، غير ورقية، نسخة مصرية جيدة، نسخي من دون تاريخ، 26 × 18؛ مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1601، المؤلف مجهول، 40 ورقة، نسخي متأخر، [26 × 17].

233] انظر مخطوطة ميلات جار الله 1532، 116 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 17.5 × 13؛ كونيا، متحف كتبخانة 5333، ورق (1-178)، نسخي مصوّر بوفرة لعام (833 هـ).

234] مخطوطة بجدتلي وهبي (928، 84 ورقة)، [25 × 16]، نسخي كبير قديم (جداول ضمن النص).

235] مخطوطة بورصة، أولو جامع 951، 1، غير ورقية، نسخي من دون تاريخ؛ قارن مع دراسة في الخواص، التي تحمل العنوان ذاته، للندرومي، كتبت عام 1384/876 (مخطوطة القاهرة 4470؛ انظر ‹GAL II, 252; S II, 326›.

236] مخطوطة فاتح 2803، 45 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20.2 × 13؛ حميدية 189، ورق (95-130)، نسخي لعام 1041، 27 × 14؛ جامعة كتبخانة أ 5671، 40 ورقة، 20 × 15، نسخي من دون تاريخ؛ مانيسا، عمومي 1502، 80 ورقة (غير كامل)، نسخي حديث، 17 × 12 (بالفارسية). كتب المعذرة على هذه الدراسة (انظر مخطوطة بجدتلي وهبي 930، 47 ورقة، نسخي 25 × 17) أبو عبد الله محمد زين الدين... البسطامي، وعنوانه: كتاب العجالة في حل الأنماط المعروفة بجمع (!) أبي العباس أحمد؛ لكنّ عنوانًا آخر، أضيف لاحقًا بخط آخر، يوضح: كتاب العجالة في شرح الأسماء العشرة المشهورة في خواص أسماء الله الحسنى لأبي العباس البوني تأليف الشيخ عبد الرحمن البسطامي.

237] مخطوطة جامعة كتبخانة أ 6284، 50 ورقة، نسخي حديث، 19 × 15؛ قارن مع مخطوطة عاطف أفندي 1541، 106 ورقة (آخر خمس ورقات كتبت لاحقًا)، 20.5 × 15 بعنوان: هذا كتاب الفوايــد والصـــلا(!) والعوايــد يشتمـــل على مائة فائدة للبوني شهاب الدين أحمد المولود سنة (898 هـ) !. يعالج هذا الكتاب الأسماء والأوفاق والعزائم . .

238] رسالته الصوفية، المعنونة: ‹مواقف الغايات› موجودة في مخطوطة بيازيد ولي الدين أفندي 1821 (مجامع التصوّف)، 7، ورق (31-56)، نسخي من دون تاريخ، [23 × 13] وفي مخطوطة مانيسا، عمومي 1113، غير ورقية، نسخي لعام (939–40 هـ)، [21.5 × 15]. هناك كتابات أخرى في مجموعة من كتاباته: لاليلي 1594، 116 ورقة (في الأصل 213 ورقة)، نسخي من دون تاريخ، [13 × 17.5].

239] انظر مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 132) (مجموعة حول الحروف)، ورق (45-47)، نسخي لعام 1093 هجري، 21 × 15؛ مخطوطة سليمانية، حاجي بشير آغا 659، ورق (96-103)، خاتمة لعام 1117 هجري، 21.5 + 15. قارن مع العنوان نفسه الذي ذكره ابن سينا (انظر ‹GAL S I, 828, 106›). قارن كذلك مع رسالة الحروف، مخطوطة ليد، ذكرها عبد الرحمن بدوي، مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة (1959 م)، ص [36].

240] انظر ‹GAL S I, 364›. عنوان هذا الفصل العاشر: في علوم الخاصية من علم الطلسمات وأسرار النجوم واستمالة النفوس وخواص الأحجار والنبات وغير ذلك مما ينتفع به فيما قدمناه (أي حول سلوك الملوك وحكوماتهم، بما أنّ ذلك هو موضوع الدراسة كلّها). انظر مخطوطة جامعة كتبخانة

(A. 372)، 33 ورقة، خاتمة لعام (1225 هـ)، 23 × 12 و775، 50 ورقة، نسخي لعام 1162، 22.5 × 15. هناك العديد من المخطوطات والمقتطفات لهذا الكتاب. وقد نشره عبد الرحمن بدوي في القاهرة عام 1954، في ‹Fontes graecae doctrinarum politicarum Islamicarum I. 364› (انظر المقدمة، صفحة 32–75، حيث نجد دراسة للمخطوطات وترجمات لهذا الكتاب؛ المصدر نفسه، مخطوطات أرسطو في العربية، ص 31-32). ترجمه إلى الإنكليزية إسماعيل علي وفولتون (A. S. Fulton)، في المجلد الخامس لأعمال روجر بكن ‹ Roger Bacon, éd. R. Steele, Oxford 1920›.

[241 انظر مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 132)، ورق (145ᵛ-142ᵛ) (نسخي لعام 1039 هجري، 21 × 15).

[242 انظر ‹Nallino, Raccolta, V, 461›؛ انظــر أيضًا القسم [2/ 3/ 9/ 2]. عن هذا الكتاب، انظر ‹ F. Boll, Studien über Cl. Ptolemäus, in Jahrbücher für classische Philologie, Suppl. 21, Leipzig 1894, p. 111 sqq.›.

243 Cf. Boll. op. cit., 180 sq.

[244 انظر ‹كتاب الأربعة›، في مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 6141)، 36 ورقة، نسخي من دون تاريخ، [12 × 18]؛ (Αττοτελεσμάτιχα)، منشورات بول ((†) F. Boll) وبوور (AE. Boer)، في ‹ Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia, vol. III, 1 (Bibl. Teubneriana), Leipzig 1940, trad. Angl. De J. M. Ashmand, Ptolemy's Tetrabiblos or Quadripartite being five books on the influence of the stars newley translated into English from the Greek paraphrase of Proctus with notes... followed by the Centiloquy, Londres 1822, 272 p.›؛ ‹كتاب الثمرة›، في مخطوطة آياصوفيا 2695، 42 ورقة، نسخي لعام (669 هـ)، [17 × 12]، مع ترجمة إلى الفارسية وتعليق كتبه نصير الدين الطوسي (توفي عام 672 هـ/1274 م)؛ الخاتمة: تم كتاب الثمرة المسماة بالرومية ومعناه المأية كلمة والله أعلم بالصواب تحريرا (ἐχατ).ν δήματα= انطرومطا في . . حجة 696 هـ؛ مخطوطة بورصة، حاجي أوغلو 1183، 48 ورقة، 17.2 × 14، نسخي القرن التاسع هجري (؟).

245 Cf. L. Massignon, La passion d'Al-Hallaj, Paris 1922, 589 sqq.

[246 من حقبة البوني، يمكن الإشارة إلى البلوي (توفي عام 604 هـ/1207 م) في موسوعته المعنونة: ‹أليف باء. مجلدان، القاهرة 1287 هـ›، حيث يحصي العلوم في عصره؛ الجوبري (بداية القرن التاسع/ الثالث عشر)، وكان أخصائيًا في الحيل، كتاب ‹كنز العسجد في أسرار حروف أبجد. مخطوطة بيازيد، وليّ الدين أفندي 2294، 5، ورق (116ᵛ-87ʳ)›؛ ثلاثة كتب عن الحروف لابن عربي (توفي عام 1240/638): انظر عثمان يحيى ‹ O. Yahia, op. cit., I, 315, n° 397; II, 349, n° 384; 382, n°462›. نشير أيضًا إلى ابن الحج التلمساني (توفي عام 1336/737)، ‹شموس الأنوار وكنوز الأسرار›، نشر عدة مرات في القاهرة (انظر ‹GAL II, 83; S II, 95›)، قبل البسطامي، وبعد البسطامي، ابن كمال (توفي عام 1533/950)، شرح الميئين (انظر مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1609، 3، ورق (123ᵛ-64))، نسخي، 19.5 × 13؛ الخاتمة: وافق الفراغ من جمع هذه الأوراق وتأليفها في . . سنة خمس وثمانين وتسعماية (!) وابن فهد الأخلاطي (توفي عام 1547/954)، ‹السرّ المكتوم من نتائج العلوم›، ساراي، أحمد 3، 1609، ورق (185ʳ-167ᵛ). وآخر دراسة كبيرة تعود للسوداني محمد بن محمد الفلاني (توفي عام 1741/1154) الذي ترك كتابين عن هذا الموضوع: ‹بهجت الآفاق وإيضاح اللبس والإغلاق في علم الحروف والأوفاق› (مخطوطات

القاهرة 4435 و7562) و«الدرّ المنظوم وخلاصة السرّ المكتوم» (حميدية 841، 316 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 21 × 16). من الكتب غير محددة التاريخ: «خافيات القمر في العمل بالحروف الثمانيات وعشرين حرفًا» لأبي الحسن النصيبيني (مخطوطة بجدتلي وهبي 927، ورق (27ᵛ-1)، نسخي جميل، 24 × 18؛ ساراي، أحمد 3، 1609، ورق (166ᵛ-161ᵛ) وكتاب «فرائد الدرر» لأبي طالب القزويني (مخطوطة بجدتلي وهبي 932، نسخة حديثة في دفتر من 42 صفحة).

[247] انظر مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 4138)، ورق (198ᵛ-121ˈ)، نسخي لعام (1085 هـ)، [20 × 15].

[248] انظر مخطوطة بيازيد، عمومي 1370، 285 ورقة، نسخي جيد لعام (624 هـ)، [25 × 17]، نشر في الله باد في عام (1313 هـ).

[249] يوجد لها نسخة كتبها المؤلف (؟) في أماصيا (867، 1، 240 ورقة، نسخي قديم، 26 × 13.5)، بعنوان «كتاب الرسالة إلى الصوفية». الخاتمة: كتاب الرسالة إلى الصوفية وقد أنجز لنا إملأ هذه الرسالة في أوائل سنة ثمان وثلثين وأربع مابة . . انظر مخطوطة كونيا، يوسف آغا 5466، 228 ورقة (غير كاملة)، [25 × 16]، نسخي قديم، الأرجح أنّه من القرن السادس هجري.

[250] انظر مخطوطة راغب باشا، يحيى توفيق 180، (164ˈ) ورق، نسخي لعام 641 هجري، 16 × 11؛ مخطوطة يني جامع 705، 2، ورق (130ᵛ-22ˈ)، نسخي لعام 865 هجري، 26.5 × 18؛ مخطوطة لاليلي (Làleli) 1553، ورق (124ˈ-1)، نسخي لعام 1044 هجري، 20 × 15 (العنوان: كتاب التحبير في شرح أسماء الله الحسنى). ويعزى إليه أيضًا استفادات المرادات في أسماء الله تعالى اللطيف الخبير على وجه الخصوص (انظر «GAL I, 432; S I, 722, 4».

[251] انظر مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 4499)، 70 ورقة، 16 × 12، نسخي من دون تاريخ (على الورقة (70ᵛ)، نجد قائمتين، مستقلتين عن العمل، تحتويان أسماء محمد وصفاته: 90 في إحداها، و14 في الثانية، يوجد ثلاثة منها في القائمة الأولى)؛ أ 5606، 80 ورقة، 20 × 14، خاتمة دون تاريخ؛ (A. 5607)، 112 ورقة، نسخي لعام 983 هجري، 20 × 15؛ مخطوطة مانيسا، عمومي 854، 1، غير ورقية، نسخي من دون تاريخ، [18 × 14].

[252] يوجد له العديد من المخطوطات؛ وضمن تلك التي تفحصناها، الفاتح 2654، 126 ورقة، نسخي جميل للعام 849 هجري، 25 × 17.5: راغب باشا 1451، 1، ورق (57-1)، نسخي من دون تاريخ، نسخة جميلة، 28 × 17؛ 663، ورق (46ˈ-1)، نسخي لعام 1129 هجري؛ جامعة كتبخانة أ 2664، ورق (17ʳ-1)، تعليق فارسي، 16 × 9.5؛ 5608، 214 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20 × 14.5؛ عاطف أفندي 1530، 38 ورقة، تعليق لعام 919 هجري (دمشق)، 21.5 × 15؛ 1531، 63 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 21 × 16؛ الخ. نشر في القاهرة في العام 1324 هجري (المطبعة العامرة).

[253] انظر مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 194)، ورق (15ʳ-1) (نسخي من دون تاريخ، 21 × 15)؛ أ 5663، ورق (23ˈ-1) (نسخي لعام 1130 هجري، 20 × 14.5)؛ تتضمن الورقتان (23ᵛ) و(24ʳ): ما جاء في الاسم الذي في سورة يس لابن عربي؛ مخطوطة ساراي، خزينة (Hazine) 298، 42 ورقة (نسخي جميل، دون تاريخ، 20 × 13). نجد العمل نفسه بعنوان: «كتاب الجواهر حاوي ثمان دوائر من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب» في مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 109) (18 ورقة، تعليق من دون تاريخ، 16 × 9.5)؛ (A. 3653) (ورق (58ᵛ-48ᵛ)، نسخي من دون تاريخ، 21 × 14)؛ مخطوطة (A. 5646) (39 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 21 × 15).

[254 مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1495، 256 ورقة، نسخي لعام 595 هجري، 25 × 16.5؛ مخطوطة شهيد علي باشا 426، 221 ورقة، نسخي لعام 598، 23 × 15؛ مخطوطة آياصوفيا 1869، 341 ورقة، نسخي باهت للقرن السابع هجري (الخاتمة صعبة القراءة)، 25 × 17؛ مخطوطة عاطف أفندي 1525، 229 ورقة، نسخي لعام 709 هجري، 30 × 21؛ مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1591، 349 ورقة، نسخي لعام 728 هجري، 25.5 × 19؛ مخطوطة أسعد أفندي 501، 1، 233 ورقة، نسخي لعام 773 هجري، 26 × 18، «مقارن بالأصلي» (العنوان: ‹كتاب علم الهدى وأسرار الاهتدا في فهم سلوك معنى أسماء الله الحسنى›)؛ مخطوطة لاليلي 1551، 198 ورقة، نسخي لعام 933 هجري، 25 × 18؛ مخطوطة كونيا، يوسف آغا 4744، 234 ورقة (1)، 4745، 182 ورقة (2) و4746، 729 صفحة (3). نسخي قديم، 21 × 17.

[255 مخطوطة آياصوفيا 1870، ورق (١'-١١')، في تجميع لكتابات باطنية وطلسمية يعود للعام 818 هجري، نسخي، 18 × 13.5؛ مخطوطة بيازيد، عمومي 114، 2، ورق (25'-20')، نسخي من دون تاريخ 21 × 14؛ مخطوطة جامعة كتبخانة أ 5682، ورق (9'-1)، نسخي حديث، 19 × 14؛ أ 2605، 74 صفحة، نسخي كبير، من دون تاريخ، 19.5 × 14.5 (مع دراسة مشابهة في الهامش وبالنسخي الفارسي لصدر الدين القونوي).

[256 مخطوطة راغب باشا 664، 99 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 25 × 18؛ الناسخ: أبو الفرج عبد الرحمن بن عبد العزيز الجوزي الصوفي الواعظ البغدادي. هل يمكن أن يكون هو نفسه الواعظ وكاتب الحوليات ابن الجوزي، الذي توفي قبيل وفاة الرازي، في العام 596 هـ/1200 م؟، مخطوطة يني جامع 704 (عدد الأوراق غير مذكور)، نسخي جميل لعام 685، 26 × 18؛ 704، 192 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 21 × 16 (الأوراق 1–46 مكتوبة حديثًا، والباقي قديم جدًا)؛ مخطوطة لاليلي 1552، 191 ورقة، تعليق لعام 733 هجري، 22.5 × 13؛ مخطوطة جامعة كتبخانة أ 2531، 130 ورقة، نسخي لعام 928، 20 × 13؛ أ 5611، 162 صفحة، نسخي من دون تاريخ، 18.5 × 13؛ مخطوطة أنقرة، مخطوطة صائب سنجر 1، 828، غير ورقية، تعليق لعام 1156، 32 × 21 × 1.

[257 مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 4961)، ورق (21'-1)، نسخي من دون تاريخ، 21.5 × 15. هذه الكتابة مختلفة عن الدراسة الفلكية التي تحمل اسمها والتي يبدأ عنوانها بالكلمات نفسها (انظر القسم [2/ 3/ 3/ 4].

[258 مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1494، 174 صفحة، نسخي لعام 787 (حلب)، 31 × 21؛ مخطوطة بيازيد، عمومي 1377، 174 ورقة، نسخي لعام 773 هجري (بخطين أحدهما أقدم من الآخر)، 26 × 18؛ 1362، 254 ورقة، نسخي لعام 960 هجري، 21 × 16؛ مخطوطة لاليلي 1549، 120 ورقة، نسخي لعام 881 (الورقة 46 محروقة بالحبر)، 18 × 14؛ 1550، 255 ورقة، نسخي سيء لعام 939 هجري؛ مخطوطة سليمانية 812، ورق (110'-1)، نسخي من دون تاريخ، 22 × 15؛ مخطوطة كوبرولو، م. عاصم 348، ورق (97'-48') (غير منجزة)، في حالة سيئة، نسخي من دون تاريخ، 17 × 21.

[259 مخطوطة كيليج علي باشا 588، 221 ورقة، نسخي جميل لعام 792 هجري؛ مخطوطة جامعة كتبخانة، 571، 296 ورقة، نسخي كبير لعام 1117 هجري، 29.5 × 20.

[260 مخطوطة عاطف أفندي 1526، 295 ورقة، نسخي لعام 811 هجري، 27 × 18.

[261 مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 120، ورق (139'-124')، نسخي لعام 1112، 21.5 × 13.

262] انظر مخطوطة آياصوفيا 1872، ورق (15ʳ-1)، 17.5 × 13، نسخي جميل (الأسماء الحسنى بالأحمر)، صنعت النسخة للسلطان بيازيد الثاني بن محمد بن مراد خان (1447–1512 ميلادي). يدّعي البوني أنّه نقلها عن نسخة كانت للأمير نجم الدين أيوب، الذي أمر بنقلها عن نسخة لأبي بن كعب، وكانت ملكًا للنبي.

263] حول تأثير الفيثاغورثية الجديدة في هذا المجال، انظر كراوس ‹Kraus, Jâbir II, 262 sqq.›.

264] انظر طبعة القاهرة 1283 هجري، 4/196–326.

265) حول العناوين المختلفة لهذه الدراسة وشواهدها من المخطوطات، انظر عثمان يحيى (O. Yahia, op. cit., I, 333, n° 338). نقرأ في بداية مخطوطة بيازيد، عمومي 1314 (ورق (19ᵛ-1)، نسخي من دون تاريخ، 21 × 14): قال شارح هذه الأسماء . . واقتصرنا فيه على الأسماء التي أخرجها . . الغزالي في كتاب «المقصد الاسني› . .

266] مخطوطة عاطف أفندي 1529، 87 ورقة، 21.5 × 12، نسخي؛ الخاتمة: فرغ تعليقه ببغداد في المدرسة النظامية . . في تاريخ سنة ثلاث وثمانين وستماية هجرية.

267] مخطوطة لاليلي 1556،´ورق (1-67v)، نسخي لعام 794، 25 × 18.

268] مخطوطة كارا شلبي زاده 220، 197 ورقة، 36.2 × 18.8 نسخي لعام 828 هجري (دمشق). بعد العنوان، تلي أسماء شيوخه حتى علي. انظر بيازيد، وليّ الدين 587، 290 صفحة، 19 سطرًا.

269] مخطوطة جامعة كتبخانة أ 3109، 37 ورقة، نسخي متواضع لعام 838 (؟)، 18 × 13.

270] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 120، ورق، (63ᵛ-27ʳ)، نسخي لعام 1111 هجري؛ مخطوطة جامعة كتبخانة أ 1924، 98 ورقة، نسخي لعام 1225 هجري، 23 × 14.

271] مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1496، 124 ورقة، 27 × 18، نسخي لعام 941 هجري.

272] مخطوطة شلبي عبد الله أفندي 175، 1، ورق (66ᵛ-1)، تعليق لعام 1162 هجري، 21 × 15؛ مخطوطة جامعة كتبخانة أ 3860، 66 ورقة، خاتمة لعام 1266 هجري، 21 × 13؛ مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1587، 107 ورقة، نسخي متأخر، 17 × 12.

273] مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 4111)، 19 ورقة، 20 × 14، نسخي لعام 1080 هجري.

274] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 120، ورق (123ʳ-64ˡ)، نسخي لعام 1111، 21.5 × 13.

275] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 129، 1، ورق (89ʳ-1)، 20.5 × 15، نسخي لعام 1153 هجري (مكة). يتبعه الدعوات القرآنية (ورق (129ᵛ-91ᵛ)).

276] مخطوطة بيازيد، عمومي 1314، 4، ورق (31ᵛ-30ˡ)، نسخي من دون تاريخ، [21 × 14].

277] مخطوطة إزمير، مللي كتبخانة 331/36، 350 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20.5 × 15، نسخة عن الأصل. يبدو أنّها منتخبات (عني بجمعها).

278] مخطوطة بورصة، اولو جامع 1245، 227 ورقة، 20 × 13، نسخي من دون تاريخ.

279] أنقرة، مخطوطة صائب سنجر 1، 1343، غير ورقية، 27 × 18 × 2.5، نسخي من دون تاريخ، مع ملاحظتي: «كتب عن الأصل» و«يحتاج إلى مقابلة».

280] مخطوطة آياصوفيا 1863، 1، ورق (84ˡ-1ˡ)، تعليق من دون تاريخ، 18 × 13.

281] مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 2606)، ورق (9ᵛ-1)، تعليق من دون تاريخ، 18 × 13 (يليه شرح القشيري، ورق (57ˡ-10ˡ)، نسخي لعام 869 هجري، بحالة سيئة).

282] مخطوطة صائب سنجر 1، 481، غير ورقية، 20 × 12 × 2، نسخي لعام 1053 هجري.

283] مخطوطة يوسف آغا 5479، 2، صفحة 12–108، تعليق من دون تاريخ، 30 × 19؛ انظر كذلك نجد المخطوطة 1138، ورق 1–92، 21.5 × 14.5، نسخي لعام 946 هجري، مهداة إلى: أبو المؤيد سام بن محمد بن مسعود بن الحسين. المقدمة: الحمد لله الذي حارت الأفكار في مبادي كبريانه وصمدنيته.

284] عن دور هذه الممارسات وحول عدد الأسماء الحسنى، انظر › DOUTTÉ, Magie et religion, 199 sqq. Goldziher, in Or. St. Th. NÖLDEKE, I, 316-320‹.

285] مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 568)، 39 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 15 × 11: وبعد فإن علم الحروف من أجل العلوم واشرافها (!) منه يتعلق به معرفة مرض الإنسان إن كان به سحر أو مرض أو عارض من الجان . .

286] مخطوطة كارا شلبي زاده 251، ورق (68ʳ-72ʳ) (في مجموعة عن الحروف، أصلها مغاربي، خطها سيء، وعنوانها ‹السر المصون والجوهر المكنون›، من دون تاريخ، 22.5 × 16).

287] كنموذج عن هذا النوع، انظر الدراسة المعنونة: كتاب في الخواص يحتوي على وصفات طبية شعبية وتطيرية، مصنفة وفق الترتيب الأبجدي، ومنسوبة إلى: أبو (!) زكريا الرازي (توفي عام 313 /925): مخطوطة مراد مُلا 1826، ورق (77ʳ-90ʳ)، نسخي من دون تاريخ. في باب فرس نقرأ على سبيل المثال: «إذا علقنا سن حصان على طفلٍ تبزغ أسنانه، فإنّها تبزغ من دون أن تؤلمه. هذا (قيل) في طبيعيات الرومية». ويقول الطبري [علي بن ربّان، توفي نحو العام 240/855، الذي عالج الخواص الطبيعية في كتابه فردوس الحكمة، منشورات صديقي، برلين 1928، انظر صفحة 420 وما يليها، 527 وما يليها]: «إذا دفنت تحت عتبة منزل حدوة فرس أو حصان، فإنّ الجرذان لا تعود تدخل إليه» (ورقة (85ʳ)). انظر كذلك مخطوطة أنقرة، صائب سنجر 1، 4368، غير ورقية، 21 × 15 × 1، نسخي من دون تاريخ، قديم نسبيًا، بعنوان: خاصة الحيوان والنبات والطيور والجماد؛ أسعد أفندي 3554، ورق (19ᵛ-22ʳ)، 19.5 × 14، نسخي لعام 1088 هجري: ذكر الخواص وما فيها من المنافع. حول أدب الخواص، انظر التجميع الواسع الذي قام به جلداكي (توفي عام 743/1342)، بعنوان: درة الغواص وكنز الاختصاص في علم الخواص (انظر (GAL II, 139)، (S II, 172))؛ وقد ذكرت مصادر أخرى عند كراوس (Kraus, Jâbir, II, 63).

288] انظر مخطوطة آياصوفيا 1870، ورق (222ᵛ-227)، نسخي لعام 818 هجري، 18 × 13.5.

289 Cf. GAL S I, 422; comp. S II, 429 et 985.

290] انظر مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 2243)، 48 ورقة، 18 × 13، نسخي من دون تاريخ، قديم نسبيًا، بعنوان: ‹كتاب منافع القرآن› للحكيم أبي عبد الله التميمي. ونجد مقتطفًا منه في مخطوطة مراد مُلا 2256، 2، ورق (278ʳ-285ʳ)، نسخي كبير من دون تاريخ.

291] بعد الصلاة على النبي صلعم أربعين مرة.

292] انظر شهاب الدين السهروردي (توفي عام 587/1191)، كتاب ‹في خواص الحروف. مخطوطة آياصوفيا 1863، 1، ورق (86ʳ-116ʳ)، نسخي جميل، 18 × 13›؛ قارن مع › Vat. V, 294, 4, 4, cité ap. GAL SI, 781‹، ودراسة مجهولة المؤلف بعنوان: ‹منافع الأسماء الحسنى› (مخطوطة الفاتح 2864، 55 ورقة، نسخي لعام 827 هجري، دمشق 18 × 14).

293] انظر حاجي خليفة 3، صفحة 57–60.

294] انظر مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 5582)، 132 ورقة، 23 × 14، نسخي جميل جدًا مكتوب بالكامل على ورق مذهّب، نسخي لعام 1203 هجري، عنوانها: ‹الدعوات المأثورة في الأحاديث

المنشورة»، مجموعة الصلوات التي جمعها علي بن سلطان محمد القاري؛ مخطوطة آياصوفيا 2808، 15 ورقة، 27 × 17، نسخي مثلث جميل، يحتوي على تسعة أدعية تحمل اسم آدم وإبراهيم وموسى ويسوع ومحمد وأبو الدرداء كعب الأخبار وأبو حنيفة ذو النون (عنوانه: كتاب الشفاء في بركة الدعاء)؛ مخطوطة آياصوفيا 2811، 119 ورقة، 17.5 × 13 نسخي؛ مخطوطة راغب باشا، (Mucalla)، 152 ورقة، (1ᵛ-22ʳ)، 19.5 × 10، بعنوان: شرح الدعاء المسمى بالسريانية؛ وهي صلاة بالآيات (40 شعر)، يقال إنّها نظمت شعرًا عن السريانية على يد ابن عبّاس؛ وهي هنا مترجمة إلى الفارسية ومعلّق عليها. نجدها في كتابات ذات طابع هرمسي. المطلع:

أنــا الموجــود فاطلــبني تجــدني
فــإن تطلــب ســواي لم تجــدني
أنــا المقــصود ولا تقصد سواي
كــثير الخلــق فاطلــبني تجــدني

انظر مخطوطة بورصة، أولو جامع 1005؛ برلين أهلوردت، 4176 (6 عناوين). حول الطابع السحري لمثل هذه الصلوات، انظر › Goldziher, Zauberelemente im islamischen Gebet, in Or. St. Th. NÖLDEKE, I, 303 sqq.‹.

295] مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 3679)، 42 ورقة، 21 × 15، نسخي لعام 1004 هجري.

296] المصدر نفسه (A. 4514)، 71 ورقة (غير كامل)، 15 × 9.5 نسخي.

297] مخطوطة آياصوفيا 1870، ورق (222ʳ-108ᵛ)، نسخي لعام 818 هجري، 18 × 13.5؛ اسم الجمّع غير مذكور، لكن انظر ‹GAL S I, 913›.

298] انظر ‹حاجي خليفة، ص 3/ 183›؛ ‹GAL II, 106; S II, 127, n. 19›.

299 Massignon, ap. Festugière, la Révélation d'Hermès Trismégiste, I, Paris 1944, appendice III, p. 399.

300] انظر ‹حاجي خليفة، ص 3/ 530›: هو من القوانين الصناعية لاستخراج الغيوب.

301] انظر ‹ابن خلدون، 1/ 213–220/ 245–253، و3/ 146–179›، لم يترجمه سلان (Slane) الذي استبدله بملاحظة طويلة ووصف للإجراء (ص 200–206)؛ انظر الترجمة الإنكليزية › I, 238-45 et III, 182-214‹، (انظر ‹cf. ib. pl. I et II, aprés p. 204›) حيث نجد نسختين مصورتين، على وجه الورقة وظهرها الذي يحوي على أعداد، لهذا الجدول؛ نجد ترجمةً أو نقلاً حرفيًا لعناصر هذا الجدول في جيب صغير في آخر المجلد [3] ظهرت حقيقة التجربة المعنية من قبل معاصر لابن خلدون في › III, 163 sqq./201 sqq., trad. Angl. 199 sqq.; Cf. H. P. Reinaud, Divination et histoire nord-africaine au temps d'Ibn Ḫaldûn in Hespéris 30/1943, 213-21‹.

302 Cf. Ibn Ḫaldûn, trad. Rosenthal, III, 210 sqq.; Ḣ.Ḫ. III, 530-2; DOUTTÉ, Magie et religion, 382.

303] مخطوطة باريس 2694. قارن مع مخطوطة بيازيد، عمومي 4656، 17 ورقة، 21 × 13، نسخي من دون تاريخ. المقدمة: كتاب في الزايرجة الكبرى للعنمي (؟).

304] مخطوطة بورصة، أولو جامع 3544، ورق (199ʳ-195ʳ)، نسخي 19.5 × 13.5؛ قارن مع › GAL S I, 909, 2‹.

305 Cf. GAL, S I, 389, 21.

306] انظر مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 163، ورق 1–75، 21 × 15، نسخي من دون تاريخ؛ لمراجع أخرى انظر ما ذكره عثمان يحيى ‹O. Yahia, op. cit., II, 519, n° 456›. أضف إلى ذلك:

مخطوطة بورصة، أولو جامع 3544، ورق (١٩٤-١٤١٧)، 19.5 × 13.5 نسخي لعام 1008 هجري، بعنوان: رسالة أصول العقول في الزائرجة (اسم المؤلف غير مذكور).

307] صنّفت على النحو التالي: من الألف (= 1) إلى الطاء (= 9) نسبة أولية وهي أصل النسب وفيها الطريقة الكبرى، ومن الياء (= 10) إلى الضاد المنقوطة (= 90) نسبة ثانية تحتوي على اثني عشر طريقة أقل من الأولى، والنسبة الثالثة تحتوي على تسعين طريقة أقل من الأولى والثانية، ومنها إلى الشين (= 1000) نسبة رابعة تحتوي على ثلاثماية وستين طريقة تخرج كلما في عالم الأكوان. والقيمة الرقمية للأحرف التي نضيفها تؤكّد الأصل المغاربي للكاتب الذي يعطي للشين قيمة 1000، وهي القيمة التي أعطاها المشرقيون للغين (انظر ‹Rosenthal, in The Muqaddimah, III, 173, n. 809›).

2/2] طرائق الكهانة الحلمية (175-264)

1] عن هذا الكتاب، انظر ‹A. Leo Oppenheim, The Interpretation of dreams in the Ancient in Transactions of the Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book, American Philosophical Society, N. S. vol. 46 Philadelphie 1956, pp. 179-373›. يُسبق المؤلف هذا الكتاب بدراسة معمّقة عن تفسير الأحلام في الشرق الأوسط القديم؛ كما نجد فيه ترجمة الأحلام الكبيرة المحفوظة في الآداب السومرية والأكادية والمصرية والحثية (ص 245–55). ما يتعلق بالأحلام التوراتية، انظر ‹E. L. Ehrlich, Der Traum im alten Testament, Beihefte zur ZATW, 73, Berlin 1953›. انظر كذلك مساهمات لايبوفيتشي (M. Leibovici) (بابل) وأ كاكو (A. Caquot) (كنعان وإسرءيل) في ‹Sources Orientales 2/1959›. وكانت مصر قد عرفت في مطلع الألفية الثانية مجموعات عن الأحلام، لكنّها مصممة على نحو مختلف تمامًا (انظر ‹Oppenheim, op. cit., 243 sq.; Serge Sauneron, in Sources Orientales, 2/1959, 19 sqq›).

2] يقال بالفعل إنّ إبيكارموس (القرن الخامس قبل الميلاد) هو صانع هذه المحاولة. انظر ‹B. Büchsenschültz, Traum und Traumdeutung im Allertun, Berlin 1868, 92 p. (cf. p. 46 sq.)›؛ درس المؤلف تطوّر تصوّر الحلم وتفسيره لدى المؤلفين الكلاسيكيين اليونانيين واللاتينيين.

3 Cf. Büchsenschültz, op. cit., 48 sq.

4] اكتشفناه مؤخرًا ونشر في منشورات المعهد الفرنسي في دمشق، دمشق 1964، وفق النسخة الوحيدة الموجودة في مكتبة جامعة إسطمبول.

5] قارن مع المقاربات التي أجريناها بين نصين، عربي وآشوري، متعلّقين بالتنبؤات عن طريق الغراب، في (Arabica 8/1961, 30-58). من المفيد في هذا الصدد أن نذكر رأي ابن خلدون الذي يقول، على نحو خاص، حول «التعبير: ص 3/ 80/ 114»: هذا العلم من العلوم الشرعية وهو حادث في الملة عندما صارت العلوم صنائع وكتب الناس فيها، وأما الرؤيا والتعبير لها فقد كان موجودًا في السلف كما هو في الخلف وربما كان في الملل والأمم من قبل، إلا أنه لم يصل إلينا للاكتفاء فيه بكلام المعبرين من أهل الإسلام، وإلا فالرؤيا موجودة في صنف البشر على الإطلاق ولا بد من تعبيرها.

6 Cf. Les songes et leur interprétation selon l'Islam, in Sources Orientales, 2/1959, 127-158.

7] حيث كان بإمكان الكهانة المائية وفحص أكباد الحيوانات وقلوبها والوحي أن تتدخل في تفسير الأحلام (انظر هلدار ‹Haldar, Associations, 7›).

8] ينبغي مقارنة هذا النموذج بما ورد في سفر دانيال [2: 2] (بالعبرية): <حرطوميم> (كتبة)، <أشّيفيم> (سحرة)، <ميكاشيفيم> (خلاّبون)، <كاسيديم> (كلدانيون)؛ [2: 27] (بالآرامية): <حاكيميم> (حكماء)، <أشيفين> (سحرة)، <خرطوميم> (كتبة مقدّسون)، <غازيرين> (منجّمون). انظر كذلك سفر التكوين (41، 8)؛ سفر دانيال (1: 20، 4: 4).

9] انظر ‹ابن هشام، ص 9–11›؛ ‹الطبري، ص 1/ 910–12›[2]؛ ‹ابن الأثير، ص 1/ 310–12›.

10] انظر القسم [1/ 4/ 19/ 7]. إنّ «معرفة الحلم» موضوعٌ فلكلوري واسع الانتشار؛ انظر إرلش ‹Ehrlich, 93-100› الذي جمع العديد من الأمور المتوازية، لا تتعلّق بالضرورة بكتاب دانيال. ما يخص جزيرة العرب، يشير هيلر ‹Heller, in ZATW 43/1927, 243 sqq.›، إلى تواز في رواية عنتر وآخر في رواية سيف بن ذي يزن. توجد توازيات أخرى في القصص الفارسية، ‹ألف ليلة وليلة› و‹كتاب كليلة ودمنة›؛ ونجدها عند إرلش.

11 Cf. Haldar, Associations, 1 sqq.

12] رأيت حممة. خرجت من ظلمة. فوقعت بأرض تهمة. فأكلت منها كل ذات جمجمة.

13] انظر ‹ابن حزم: الملل. ص 1/ 112›. عن هذا الحلم، انظر ‹الطبري، ص 1/667–8›[2].

14] انظر القسم (1/ 2/ 3/ 5).

15] انظر ‹ابن هشام، ص 11–12›.

16] منطقة جبلية جنوبي بحر قزوين، تدعى اليوم مازانداران (انظر ‹al-Muqaddasî, Aĥsan at-taqâsîm, trad. Miquel, Damas 1963, p. 267›).

17] منطقة ساحلية في الزاوية الجنوبية الغربية لبحر قزوين (انظر ‹المصدر السابق، ص 276›).

18] ‹الملل. م س ذ›.

19] انظر القسم (1/ 4/ 19/ 2).

20] يظهر في سورة يوسف ليس حلم فرعون وحسب (سورة يوسف 43–56؛ قارن مع سفر التكوين 41: 1–36)، بل كذلك حلما الساقي والخبّاز (سورة يوسف 30–41؛ قارن مع سفر التكوين 40: 5–19) وأحد حلمي يوسف على لسان أخوته (يوسف 4–6؛ قارن مع سفر التكوين 37: 4–6). عن هذه الأحلام، انظر ‹Ehrlich, 58-85›.

21] انظر ‹الطبري، ص 1/ 671–75›[2].

22] وفق ‹الطبري، ص 2/ 339، السطر 3›[1]، كانت كتب دانيال تقرأ في مصر في العام (61 هـ/680 م).

23] انظر القسم [2/ 2/ 61].

24] يشير إرلش إلى بعضها، وفي أثناء العرض، سوف نشير إلى أخرى.

25] ‹الطبري، ص 1/ 445–7›[1]؛ ترجمة زوتنبرغ ‹Zotenberg, I, 294-5›؛ ‹ابن الأثير، ص 1/ 120›؛ قارن مع سفر الخروج (1: 8–10). يوجد مصدر هذه الأسطورة في ‹Pirqê de R. Elieser, paragr. 48›.

26 Cf. Sources Orientales, 2, 146 sq.

27] الدلو تأتي الغرب المزله ... ثم تعود باديا مبلته؛ هو مَثلٌ ذكره الميداني ‹ص 1/ 481›.

28] فتفرط عنك النحوس. انظر ‹ابن الأثير، ص 1/459–60›.

29] ومعه رجل يزجر الطير. نجد كذلك عند الآلوسي ‹بلوغ الأرب. ص 3/ 268–9›، مثالاً لحلمٍ منسيّ، عثر عليه من جديد بطريقة الزجر، مأخوذ من ‹مفتاح دار السعادة› لابن قيّم الجوزية.

30] في التطيّرات اللاحقة، هناك عدّة طرائق تهدف إلى تحييد التأثير السيء لحلمٍ ما: انظر ‹المجريتي، غاية الحكيم. ص 112›؛ ‹ Goldziher, Abhandlungen, I, 28, n. 2; 228; Mauchamp, Persans et Turcs du Cabinet Sorcellerie, 157-163; J. T. Reinaud, Monuments Arabes, Paris 1828, I, 12 de M. le Duc de Blacas et d'autres cabinets›؛ (اليشم والبلّور الصخري يبعدان الأحلام السيئة)؛ إلخ. ما يخص اليونانيين، قارن مع ‹Büchsenschütz, 8 (réf.)›.

31 Cf. E. Mittwoch, Proelia Arabum paganorum... quomodo litteris tradita sini, Berlin 1899; Blachère, Histoire de la Littérature, 131 sq.

32] انظر ‹Oppenheim, 295 sqq.›؛ عن الوظيفة المتعددة لمفسر الأحلام البابلي، انظر ‹المصدر السابق. ص 217–25.›.

33] قارن مع ‹المصدر نفسه. ص 192›.

34] ‹الأغاني. ص 19/84›.

35 Cf. Frazer, Golden Bough, I, 375; W.R. Smith, The religion of the Semites, 324 sq., ib., Kinship, 152 sqq.; Wellhausen, Reste², 199; M. Morand, Les rites relatifs à la chevelure chez les indigènes de l'Algérie, in Revue Africaine 49/1905, 237-43.

36] انظر حزقيال (2: 8–3، 3)؛ إرميا (1: 9).

37] انظر ‹الشهرستاني، الملل. منشورات القاهرة، على هامش ابن حزم، ص 225/3–6›؛ ‹أبو الفداء، تاريخ ماقبل الإسلام. ص 180›؛ ‹ H.F. Wüstenfeld, De Scientiis et Studiis Arabum ante Mohammedem et de Fabulis Lokmani, Diss. Göttingen 1831›.

38] انظر القسم [1/ 2/ 3/ 5].

39] كان نظارا متوقيا.

40] ‹الأغاني. ص 15/ 149–50›.

41 Cf. Oppenheim, 266 sqq.; Leibovici, in Sources Orientales, 2, 74 sqq. (note 17· corr En K. 2582); (قارن مع «سلّم يعقوب»، في سفر التكوين 28، 10 وما يليها); Caquot. in Sources Orientales, 2, 108.

42 Cf. R.H. Charles, The Ascension of Isaiah, Londres 1900, ch. 6,1-11,40ö R. Basset, Les apocryphes éthiopiens traduits en fr., III: L'Ascension d'Isaïe, Paris 1894ö E. Tisserant, Ascension d'Isaïe, Paris 1909. On trouvera ap. Kautsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900 (nouv. éd. 1921), II, 121, n. i, les parallèles á cette ascension)cf. notamment le ch. 70 du Livre d'Énoch et l'Arda-Vîrâf.

43 Cf. Charles, The Assumption of Moses, Londres 1897; Kautsch, op. cit., 311-331

44] نظن أنّ الأمر يتعلّق بالسماوات السبع؛ يتوقّف النصّ على نحوٍ مفاجئ؛ انظر ‹ Paul Riessler, Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Augsbourg 1928. 40-54; Hughes, ap. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Oxford 1913, II, 533 41; Ryssel, ap. Kautsch, op. cit., II, 448 57›.

45] انظر ‹ P. Riessler, op. cit., 1-39; G. H. Box, The Apocalypse of Abraham, in Transl. of early Doc. Ser. I, 10, Londres 1919; Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams... , Leipzig 1897›. نقطة البداية لهذه التصورات هي سفر التكوين (15: 12–14) (حالومة).

46] نصّ يوناني، نشره ‹ M. R. James, The Testament of Abraham, in Textes and Studies, II, 2, Cambridge 1892›. في الملحق، نجد مقتطفات من النسخة العربية لوصايا إبراهيم وإسحق

ويعقوب قام بها بارنز ‹ W.E. Barnes, traduits en anglais (pp. 131-154); G. H. Box, The Testament of Abraham, Londres 1927; P. Riessler, op. cit., pp. 1091-1103›.

[47 انظر على نحو خاص ‹ A.A. Bevan, Mohammeds Ascension to Heaven, in Studien... Julius Welhausen... hsg. von K. Marti, Giessen 1914, pp. 49-61; B. Schreike, Die Himmelsreise Muhammeds, in Der Islam 6/1916, 1-30; J. Horovitz, Muhammeds Himmelfahrt, ib. 9/1919, 159/183; R. Hartmann, Die Himmelsreise Muhammeds, in Vorträge der Bibliothek Warburg 1928-29 Leipzig-Berlin 1930, pp. 42-65; Geo Widengren, Muhammed, the Apostle of God and his Ascension, Uppsala-Weisbaden 1955›. عن الدراسات المتعلقة بهذه الأسطورة في العصور الوسطى الغربية، انظر ‹ M. Rodinson, in RHR 140/1951, 203-36; cf. aussie T. Silverstein, Dante and the Legend of the Mi'râj, in JNES 1952, pp. 89-110›.

[48 ‹ابن هشام، ص 265، س 15›: ما فقد جسد رسول الله صلعم ولكن الله أسرى بروحه.

[49 ‹المصدر نفسه. س 16-17›: كانت رؤيا من الله صادقة.

[50 ‹المصدر نفسه›.

[51 ‹المصدر نفسه. ص 266، س 2›.

[52 يحفر (I. يحفز) بهما رجليه يضع يده في منتهى طرفه.

[53 ‹ابن هشام، ص 264، س 2-3›.

[54 انظر الموازيات التي ذكرها ‹Ehrlich, 49 sq.›؛ قارن القسم (2/ 2).

[55 ‹المصدر نفسه. ص 45-46›؛ مع ذلك، تغيب في السردين نيّة الحصول على حلم (انظر ‹المصدر السابق. ص 48›).

[56 انظر قائمة المواد والمقتطفات في ‹ R. A. Nicholson, in JRAS 1900, pp. 637-720; 1902, pp. 75-101, 337-62; 813-47›. يقدّم محتوى جزئي الرسالة (انظر ‹ 1900, pp. 643-4 et 1902, pp. 80-6›) للقارئ بسرعة معلومات حول رحلة الشيخ علي بن منصور إلى السماء واللقاءات التي أجراها هناك مع شعراء ورجال أدب وشخصيات شهيرة. نشر النص العربي في ‹ذخائر العرب، المجلد الرابع›.

[57 ‹ Mahomet et les origines de l'Islamisme, in Etudes d'Histoire religieuse, Paris s. d., p. 239›. عن ردود أفعال المكّيين بعد أن سمعوا قصة تلك الرحلة من محمد، وعن شهادة الصدق التي قدّمها له أبو بكر الذي لقّبه محمّد منذ ذلك الحين بالصدّيق، انظر ‹ابن هشام، ص 264-5›. أمّا ما يتعلّق بسحب الفكرة، فانظر سورة الإسراء [60] المذكورة أعلاه.

58 Cf. Oppenheim, 246 sq.; Leibovici, loc. cit., 76 sqq.

[59 سفر التكوين (15: 5)؛ انظر ‹Ehrlich, 35 sqq.›.

60 ṚABARI, 1[1], 257; traduit. Zotenberg, I, 136 sqq.

[61 انظر القسم (2/ 2/ 5). يبدو أنّ المظهر المدمّر للنار يترع عن هذا الحلم قيمته كبشارة لميلاد؛ لكنّ المدراش وكذلك الطبري لا يهتمان بما يمكن أن يحصل للمصريين، بل يرون فيه حلماً ولادة (انظر ‹ Ehrlich, 40 sq.›، حيث نجد مراجع حول الموضوع الحلمي: ولادة، نور، نار).

[62 متى (2: 2).

[63 ‹ابن هشام، ص 102›: يا معشر يهود . . طلع الليلة نجم أحمد الذي ولد به.

[64 انظر ‹القمّي، كتاب الدين. طهران 1300 هـ، ص 103› مذكور في ‹Ehrlich 41, n. 1; Tor Andrae, Mahomet, 32›.

[65 موضوع الشجرة التي ترمز أغصانها إلى أجزاء مختلفة لمملكة كبيرة، يتدخل في الحلم الشهير لنبوخذنصّر، الذي فسّره وشرحه دانيال (4: 2–4). انظر ‹Ehrlich, 113 sqq.›. نجد مراجع عن موضوع الشجرة – الكون في ‹المصدر نفسه. ص 116، ملاحظة 3›.

66 Cf. Hérodote, I, 107 sqq.

[67 انظر ‹Oppenheim, 265›. عن أحلام بول – إنجاب، انظر ‹المصدر نفسه. ص 264–6›، ‹Leibovici, loc. cit., 70›.

[68 انظر ‹ابن خلكان، الوفيات. ص 1/ 397–9›.

[69 ‹ابن هشام، ص 102، 106› (حيث نجد، من فم النبي، جملةً أخرى هي: «قصور سورية»). وكان لوالده عبد الله، حين ذهب بصحبة أبيه يطلب يد آمنة، بقعة ضوء (غرّة) على جبينه اختفت بعد إتمام الزواج ‹المصدر نفسه، ص 100–1›. وتكتسب هذه الواقعة مصداقيةً لدى ابن هشام، الذي ذكر ابن اسحق، من السابق الذي قدّم بالكلمات التالية: ويزعمون فيما يتحدث الناس والله أعلم أن آمنة . .

[70 ‹المصدر نفسه، ص 102›؛ قارن مع ‹ابن سعد، ص 1/ 1/ 60›؛ ‹Tor Andrae, Mahomet, 33 sq.›.

[71 بهضبة الحصى: يمكن أن يتعلّق الأمر بإشارة إلى الرجم الذي كان يوجّه إلى الشياطين، لدى ولادة النبيّ، أو كعلم اسم مكان؛ لكنّ ياقوت لم يصادق عليه بصفته كذلك.

[72 انظر ‹ياقوت، ص 1/ 174› (مرتفع في هضبة شراة).

[73 في اليمامة؛ انظر ‹المصدر نفسه، ص 1/ 244›: أُكْمة أو أَكَمة (دون تعريف). يمكن ألاّ تكون هذه الأسماء الثلاثة، الجغرافية على ما يبدو، سوى تعيينات متباينة لكلمة «هضبة».

[74 ‹ابن سعد، ص 1/ 1/ 109›.

[75 انظر ‹ابن هشام، ص 103›، حيث ورد: وكان يوضع لعبد المطلب فراش في ظل الكعبة فكان بنوه يجلسون حول فراشه ذلك حتى يخرج إليه لا يجلس عليه أحد من بنيه إجلالاً له قال فكان رسول الله عم يأتي وهو غلام جفر حتى يجلس عليه فيأخذه أعمامه ليؤخروه عنه فيقول عبد المطلب إذا رأى ذلك منهم دعوا ابني فوالله أن له لشأنا ثم يجلسه معه على الفراش ويمسح ظهره بيده ويسره ما يراه يصنع. وهكذا، وعلى مثال هيلي وصموئيل، فإنّه كان بإمكان عبد المطّلب، ومن بعده محمّد، اللذين ينتميان إلى قبيلة تتحمل مسؤوليات عن حراسة الحرم المكّي، أن يناما في فنائه.

[76 نظن أنّها دعيت بالمياه الطيبة تلطيفًا بسبب المذاق الأجاج لطعمها.

[77 بارّة، أي مقدّسة. قارن مع ذلك <بعلت بريم>، أي «سيدة برّة»، نعت شمس (انظر ‹Jamme, Panthéon, 101›)، وذات برّان، (آلهة الحنطة/ Die Göttin des Weizens)(؟)، ‹Feli, Südar. Studien Feli, Südar. Studien, 256›، اسم أحد معابد شمس ‹Jamme, op. cit., 105 et n. 430[bis]›.

[78 «الثمينة، التي لا يفترق عنها المرء بإرادته».

[79 عن الأصل الذي نقترحه لهذا الاسم، انظر ‹T. Fahd, Le panthéon de l'Arabie centrale, Ch. III, s. Ka'ba›.

80] المكان الذي كانت توضع فيه أحشاء الضحايا.

81] المكان الذي كانت تحرق فيه الدماء المتجلطة للضحايا، المجموعة على الأرض، والتي يأمر الطقس الموسوي بحرقها في مكان خاص (انظر سفر الخروج 29: 14). عن هذين التعبيرين اللذين يوجدان في سفر اللاويين [16: 27]؛ وسفر العدد [19: 25]، انظر ‹Dozy, Die Israeliten zu Mekka, 181-3; Lenormant, Sur le culte payen de la Kâabah, 232 sqq.; T. Fahd, op. cit., ch. II, s. Isâf et Nâ'ila›.

82] ‹ابن هشام، ص 91›؛ قارن مع ‹ابن سعد. ص 1/ 1/ 49–50›؛ ‹ابن الأثير، ص 2/ 8–9›؛ ‹الأزرقي، ص282–4›.

83] انظر القسم [2/ 2/ 9].

84] عن هذا الموضوع، قارن مع المثال الذي قدّمه إرلش ‹Ehrlich, 50› (المستخرج من عمل ‹Heinrich v. Kleist, Geistererscheinung›).

85] عن نذر عبد المطّلب وتحقيقه، انظر ‹ابن هشام، ص 97–9›؛ والقسم [2/ 1/ 5].

86] انظر ‹الطبري، ص 1/ 264–6›[1].

87] الذي كان يقول إنّه دعوة إبراهيم وبشرى عيسى ‹ابن هشام، ص 106›.

88] ‹المصدر نفسه، ص 103–108›.

89] ‹ابن سعد، ص 1/ 1/ 54›.

90] ‹1/ 2575–6›[5].

91] عجزت عنّا أنصارنا. والكلمة الأخيرة ملتبسة؛ فهي تعني حرفيًا «حلفاءنا»؛ وكان ذلك يعني في الجاهلية آلهة المطر (انظر ‹T. Fahd, op. cit., ch. II, s. Hubal›). يمكن لهذه الكلمة أن تشير في الإسلام إلى الجن، الذين تحولوا إلى الإسلام، والذين يقدّمون مساعدتهم للمسلمين في الأوقات الصعبة. والمعنى الذي ملنا إليه يأتي من المعنى الثاني لهذا التعبير، أي «سيل جارف، فرع نهر».

92] قارن مع اتحاد الكهانة الحلمية والكهانة بالنظر إلى أكباد الطيور في نصٍّ من الحقبة الكسّيّة (cassite)، ذكره أوبنهايم ‹Oppenheim, 205 in fine›.

93] ‹أسد الغابة، ص 4/ 48›. يؤكّد حديثٌ يدعو للدهشة هذا الإيمان الكامل للنبي في الأحلام: «من كذب في حلمه كُلِّف يوم القيامة» ‹Wensinck, Concordance, I, 504›.

94] ‹Annuaire du Collège de France, 41e année, p. 85›. مع أنّ هذا الرأي لا يقلّ غرابةً عن تلك الحروف الصوامت نفسها، فقد بدى لنا ذلك الرأي جديرًا بالاهتمام، نتيجة إبرازه البدايات الحلمية للوحي الذي تلقاه محمد.

95] ‹ابن هشام، ص 151›؛ ‹ابن سعد، ص 1/ 1/ 129›.

96] ‹ابن سعد، ص 2/ 2/ 18›: إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له؛ قارن مع ‹ابن خلدون، ص 3/ 81/ 115›. يفسر تعبير بشرى، في القرآن (يونس 64)، وفق حديث نقله أبو الدرداء بالرؤيا الحسنة (انظر ‹الطبري، تفسير. ص 11/ 84–6›؛ ‹القشيري، الرسالةُ القشيرية. منشورات بولاق، 1284/1867، ص 228›.

97] يتكرر هذا التأكيد في مقدمات الدراسات الكهانية الحلمية جميعها؛ انظر على سبيل المثال ‹ابن غنّام، تعبير المنام. مخطوطة ستراسبورغ 4212، الورقة 109›: الرؤيا جزؤ من النبوة ووحي للعباد فمنها بشارة للطائعين . . ومنها نذارة للصالحين.

98] ‹Berakôt, 57^{b}›، ذكره ‹ابن ميمون، دليل التائهين. ص 2/ 36›: «الحلم جزء من ستين من النبوة». تعليقًا على ذلك، يقول ابن ميمون: «الوجود الحقيقي للنبوة . .، هو كمالٌ يأتي في حلم أو رؤيا».

99] ‹القادري في التعبير. مخطوطة باريس، ورقة (34^{v})›.

100] نجد كذلك (6، 43، 61، 70) (انظر ‹المسعودي، ص 3/ 360›؛ ‹ابن حزم، الملل. منشورات القاهرة، 5/19–20›؛ ‹ابن خلدون، ص 1/ 81–115›).

101] قارن مع ‹البلخي، ص 1/ 195›: طلب من إبراهيم النخعي أن يصف جهنم فقال: ناركم هذه جزء من سبعين جزأ من نار جهنم.

102] تحنّث أو تحنّف ‹ابن هشام، ص 152›؛ وهذا يبرهن على أنّه كان ينتمي إلى حركة الأحناف، المستوحاة من اليهودية–المسيحية، والذين كانوا منتشرين في مكّة (انظر القسم 1/ 2/ 3/ 5).

103] بنمط من ديباج فيه كتاب.

104] وهببت من نومي.

105] قارن مع رؤيا حزقيال [1: 4–6]، وبصورة خاصة: «التشابه البشري» لأربعة كائنات حيّة (1: 5) الذين رآهم محمّد كذلك، على نفس الهيئة، في أركان الأفق الأربعة؛ كانت أقدامهم أقدامًا مستقيمة [1: 7]؛ تعيينه رسولاً (2: 3).

106] ‹ابن هشام، ص 152–3›.

107] يستخدم الجذر <خ ط ف> سبع مرات في القرآن (انظر ‹Concordance›) بمعنى «خطف، حمل، خلب» من دون أي صبغة صوفية. للتعبير عن فكرة الانخطاف الروحي، تقول عائشة: أسرى الله بروحه (انظر الهامش 48 في هذا الفصل). عن الاختطاف تعبيرًا عن الوجد، انظر ‹Ahbâr al-Hallâğ, éd. Massignon, Etudes Musulmanes, 4, Paris 1957, p. 17 (n. 5), p. 25 (n. 10)›.

108] انظر ‹ابن هشام، ص 267›.

109 Cf. pp. 1-12; Oppenheim, 225 sq.

110 Oppenheim, 225.

111 Cf. Ehrlich, 3, n. 1: définition du Talmûd Megilla, 18ᵃ.

112] قارن مع العبارة العربية (في المنام) أو (في ما يرى النائم) بالعبارة الأكادية <[إينا]–مو–ىء–ءت–يّ> (‹Cf. Oppenheim, 225›).

113] عن صعوبة إقامة حدٍّ فاصل بين الحلم والرؤيا، انظر ‹Guillaume, Prophétie et Divination, 261 sqq.›.

114] العلاقة بين الحلم والبلوغ مقامة على نحو بالغ في اللغة العربية؛ انظر ‹تاج العروس. 8/ 355›: حلم الرجل بالمرأة إذا حلم في نومه إنه يباشرها . . والحلم والاحتلام الجماع في النوم . . والمراد بالاحتلام خروج المني سواء كان في اليقظة أم في المنام بحلم أو غير حلم ولما كان في الغالب لا يحصل إلا في النوم بحلم أطلق عليه الحلم والاحتلام ولو وجد الاحتلام من غير خروج مني فلا حلم له . .

115] باستثناء الأكادية؛ انظر مع ذلك مصطلح <خلتو> غير القابل للتفسير، والذي يعطى مرادفًا لـ<شتّو> و<موئتو>، في اللغة السومرية – الأكادية ‹Oppenheim, 225›؛ يمكن أن يكون هذا المصطلح قد أتى من <خلو>، «كان واضحًا، رائقًا» ‹von Soden, 339, 345›؛ لكن يبدو أكثر منطقيةً اعتباره شكلاً مختزلاً لـ<خل[م]تُ>، المأخوذ من الجذر السامي الغربي <ح ل م>.

116] ‹Wensick. Concordance, I, 504; comp. Toutefois, ib. III, 128›: والرؤيا تحريز من الشيطان ‹et ib. 129›: الرؤيا ثلاث فبشرى من الله . . . وتخويف من الشيطان. عند ‹بخاري، ص 59 خلق 11 (=324/2)›، توصف الرؤيا كما يلي: الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان. ذكرت مراجع أخرى في ‹Goldziher. Abhandlungen, I, 110›. عن أصل الأحلام الحقيقية والكاذبة ومعاييرها المميزة، انظر ‹ابن خلدون، ص 3/ 82–84، و177–79›.

117] انظر ‹تاج العروس. 8/ 355›: الحلم الرؤيا . . فهما مترادفان وعليه مشى أكثر أهل اللغة وفرق بينهما الشارع فخص الرؤيا بالخير وخص الحلم بضده.

118] إنّ سيطرة استخدام <حلوم> (48 مرة في سفر التكوين، 4 مرات في سفر التثنية، مرة في سفر العدد، وغائب تمامًا في سفر الخروج واللاويين ويشوع وصموئيل الثاني والملوك الثاني وأخبار الأيام الأول والثاني؛ نجده في سفر إشعيا وإرميا ويوئيل وزكريا؛ وعند كتّاب سير القدّيسين، يستخدم فقط في سفر أيوب، والمزامير ودانيال؛ ‹EHRLICH, I› في العصر البطريركي، أي: قبل تطوّر رؤى الخطافية في إسرءيل، هو أمرٌ ذو دلالة.

119] الحلم يعني «البلوغ» في (النور 58 و59)، وتعني أحلامهم في (الطور 32) «ذكاؤهم». انظر الحلم الذي ذكره ‹البيهقي، المحاسن. 347›، والذي ترجم في ‹Sources Orientales 2, 139 sq.›، حيث تشخّص كلمة رؤيا «الحلم الجيد» وأضغاث أحلام «الحلم السيء».

120] (الروم 23): ومن آياته منامكم بالليل والنهار. ‹تفسير الطبري. 21/ 20›، يفسّر منام بنوم. والأمر مماثل في نصوص تالية (انظر ‹المصدر نفسه. 24/ 6–8؛ 10: 9›. والتفسير الذي نتبناه يبدو لنا أغنى.

121] (الزمر 42): الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك الله التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى . .

122] (الأنفال 43–44): إذ يريكهم الله في منامك قليلاً ولو أريكهم كثيرًا لفشلتم ولتنازعتم في الأمر.. يمكن أن يشير هذا النص المتعلق بمعركة بدر إلى حلمٍ جاء النبي في أثناء المعركة (انظر ‹ابن هشام، 444؛ والقسم 2/ 2/ 17).

123] (يوسف 6، 21، 101)؛ انظر ‹تفسير الطبري. 12/ 86›.

124] انظر ‹ابن هشام، 143›: استحكم في النصرانية واتبع الكتب من أهلها حتى علم علمًا من أهل الكتاب؛ ‹البخاري، 2/ 352 (= 60 أنبياء، 21)›: وكان رجلاً تنصر يقرأ الإنجيل بالعربية.

125] قدوس قدوس، يمتدّ هذا النداء حتى أيامنا بين المسيحيين، وخاصةً عندما يدوّي.

126] يشير تعبير الناموس الأكبر، من السريانية نوموسو (باليونانية (ὁ νόμος)، عند المسيحيين السريان إلى أسفار موسى الخمسة الأولى (انظر النسخ السريانية والآرامية من متى 5: 17). أمّا ‹ H.O. Fleischer, in ZDMP 12/1858, 701 sq., n. 3›، فيرجعه إلى <نَمَسَ>، أي «أفشى سرًا لشخص»، ومن هنا «نجيّ (الله)»؛ ضدّ هذا الأصل، انظر ‹ A. Sprenger ib. 13/1859, 690-701; Cf. O. Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung, 21›.

127] ‹ابن هشام، 153›؛ قارن مع ‹ابن سعد، 1/ 1/ 130›: وإن هذا لبدء نبوّة وإنه ليأتيه الناموس الأكبر؛ وبعد ذلك: فهذا ناموس مثل ناموس موسى.

128] ‹الأغاني 3 /14›.

129] ‹ابن هشام، 278–9›.

130] اضرب له مثلاً هو التعبير الذي تستخدمه النسخة العربية من أجل «قول مثل» (انظر على سبيل المثال لوقا 14، 7).

131] ‹ابن سعد، 1/ 1/ 113› (حديث جابر بن عبد الله). نشير هنا إلى القصص المتعلقة بتكاثر الغذاء التي ذكرها كاتب السير نفسه (انظر ‹المصدر نفسه، 123›): جعل النبي وفيرًا حليب نعجة أم معبد التي تجيب من سألوها من صانع هذه المعجزة قائلةً: هذا واللات الصابئ الذي بمكة؛ ‹ص 124›: تشتكي فاطمة لعلي بأنّ الأسرة كلّها نامت من دون عشاء وبأنّه ليس هناك طعام للغداء. فذهب علي لشراء الطحين واللحم بدرهم؛ فحضّرت الخبز وطبخت. حين أصبح كلّ شيء جاهزًا، بعثته لينادي أباه، فوجده ممددًا في الحرم، ينهكه الجوع. استند محمّد على علي وجاء معه. وحين وصل، رأى القدر تغلي فقال لابنته: «اسكبي لعائشة!» فملأت قصعةً؛ ثمّ قال لها: «اسكبي لحفصة!». ففعلت إلى أن سكبت لزوجاته التسع. ثمّ قال لها: «اسكبي لابنك وزوجك!» ففعلت. وقال لها أيضًا: «اسكبي لنفسك وكلي!» فسكبت لنفسها، ثمّ رفعت غطاء القدر التي كانت لا تزال مليئة على آخرها. وخلص عليّ إلى القول: لقد أكلنا طالما شاء الله» (قارن مع سفر الملوك الأول 17: 7–9: إيليا عند أرملة صرفة صيدا؛ لوقا 11: 10–12، مرقس 4: 31–33، متى 14: 13–15؛ مرقس 8: 1–3؛ متى 15: 32-33).

132] عن هذا النوع من الأحلام، انظر ‹Ehrlich 58 sqq.; Oppenheim, 206 sq.›.

133 Berakôt, 55[a], op. Oppenheim, 206.

134] جرى ذلك الحدث في عام (630 م)، في حين أنّ الطبري يضع تلك القصة في عام (6/627–8 م) يمكن أن تمتد الهدنة المذكورة في هذا النص إلى عام (5/626 م) (بعد معركة الخندق) حتى فتح مكة (نهاية عام 8/629 إلى بداية كانون الثاني 630 م). لكن قبل ذلك، في آب (8/ 629 م) جرت معركة مؤتة على الأرض البيزنطية في البلقاء ‹ابن هشام، 794›؛ وهذا يجعل من أسر العربي وانتقال حاكم بصرى، مركز مقاطعة حوران، بهدف إبلاغ هرقل بما جرى، أمرًا معقولاً.

135] نشير إلى أنّ الرومان كانوا يمنعون العرب في مملكتهم من إجراء الختان (انظر ‹Welhausen, Reste[2], 174-5›)؛ يسمح هذا الحلم باستنتاج أنّ ذلك المنع كان لا يزال مطبّقًا.

136] ‹الطبري، 1/ 1561–3›[3] (قصة أبي سفيان الذي يقال إنّ هرقل استجوبه بنفسه بعد ذلك الحدث، واكتشف من إجابات أبي سفيان الذي كان في ذلك الحين عدوًّا لمحمد، إشارات نبوته جميعها!).

137] قيل على لسانه ‹الأغاني. 3/ 14›: هذا الناموس الذي أنزله الله تبارك وتعالى على موسى يا ليتني فيها جذع أكون حين يخرجك قومك . . ولدى رؤية المعمدان للروح القدس تنزل على يسوع رأى فيه المسيح (يوحنا 1: 30).

138] انظر ‹ابن هشام، 1001›: وتزوج رسول الله صلعم عائشة . . بمكة وهي ابنة سبع سنين وبنى بها بالمدينة وهي بنت تسع سنين أو عشر ولم يتزوج . . بكرًا غيرها.

139] ‹ابن سعد، 8/ 44›؛ انظر ‹ص 46›.

140] في قضية عائشة (انظر ‹ابن هشام، 731–7›) التي هزّت المجتمع الفتيّ وأثارت الاضطرابات بين الأوس والخزرج، تمنّت أن يتلقى النبي وهو يحلم برهان براءتها: .. قد كنت أرجو أن يرى رسول الله صلعم في نومه شيئًا يكذب به الله عني . . إنّه وحيٌ أتى ليقدّم ذلك البرهان (‹المصدر نفسه، 735، س 8 و17–19›).

141] ‹أسد الغابة، 4/ 67›. عن قوّة الشخصية التي برهن عليها عمر منذ اعتناقه للإسلام، انظر ‹ابن هشام، 229›.

142] ‹أسد الغابة، 4/ 62›.

143] ‹المصدر نفسه، 64›.

144] ‹المصدر نفسه، 62›. قارن مع ‹ابن هشام، 279›: في أثناء رحلة النبي السماوية، رأى وهو يدخل إلى الجنة «فتاةً سمراء؛ قال سألتها: «لمن أنت؟ فأجابت: لزيد بن حارثة». فزفّ رسول الله هذه البشرى إلى زيد بن حارثة». كان ذلك تعويضًا يدين به محمد لزياد، ابنه بالتبني، الذي حرمه من زوجه زينب بنت جحش ليلحقها بحريمه، وذلك في عام 625/ 6، وفق ‹الطبري، 1/ 1460–2›[3].

145] ‹ابن هشام، 347›: ثمّ أمر بالناقوس فنحت؛ ‹ص 348›: فبينا عمر بن الخطاب يريد أن يشتري خشبتين للناقوس . . كان الناقوس الخشبي يتألف من لوح، يدعى الناقوس، يضرب عليه نوعٌ من النبّوت الخشبي، يدعى وبيل ‹تاج العروس. 4/ 264›.

146] طاف بي . . طائف.

147] انظر ‹ابن هشام، 346–8›؛ قارن مع ‹ابن سعد، 1/ 2/ 7›؛ المصطلح معروف في القرآن: انظر تعبير أذّن مؤذّنٌ (الأعراف 44؛ يوسف 79)؛ لكن هذا الكشف غير موجود فيه.

148] هذا ما يوحي به حديث مذكور (انظر القسم 2/ 2/ 10).

149] ‹Oppenheim, 188, 199 sq. (bârû et δνειQoπλος)›. كان حلم صموئيل (صموئيل الأول 3: 1–3) يخص عالي، الذي كان يهوه يخدم وفقًا لأوامره.

150] مكان في منتصف المسافة بين منى ومكة (انظر ‹ياقوت، 1/ 92›).

151] نقرأها لَمصارعكم، على عكس مزيك (انظر أدناه) الذي يقرأها لمصارعكم، رابطًا بعنصر الجملة السابقة. ويمكن ترجمتها على نحوٍ أقلّ تفصيلاً كما يلي: «ينتظركمَ مصيرٌ قاسٍ خلال ثلاثة أيام»!.

152] ‹ابن هشام، 428–9›؛ ‹ابن سعد، 8/ 39–30›؛ ‹الطبري، 1/1292–3›[3]؛ ‹ابن الأثير، 2/ 89›؛ ‹الأغاني 4/ 18›.

153 Die Gidon-Saul-Legende und die Überlieferung der Schlacht bei Badr. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Islâms, in WZKM 29/1915, 371-383.

154] عن رمزية هذا الحلم والأمور غير الطبيعية التي يمثّلها، انظر ‹Ehrlich, 85-90›.

155] انظر (الأنفال 8، 7–12، 43–44، 68)؛ ‹ابن هشام، 444›.

156] اللهم أن تهلك هذه العصابة اليوم لا تعبد. عن هذا الشكل من القسم ذي الطابع السحري، انظر القسم [1/ 3/ 10]. بعد فترة وجيزة، كان محمد (انظر ‹ابن هشام، 445›) تصرّفٌ آخر ذا مدى سحري: فقد رمى في وجه القرشيين حفنةً من الحصى أولعت القتال وجعلت الأعداء يهربون.

157] خفق خفقة.

158] انظر ‹ابن هشام، 439–40›.

159] ‹المصدر نفسه، 444›. نعرف الدور المعزوّ للملائكة في هذه المعركة (انظر ‹المصدر السابق، 449–50›؛ القسم [1/ 2/ 3/ 1].

160] إني فيما يرى النائم وإني لبين النايم واليقظان.

161] ‹ابن هشام، 437›؛ ‹H.v. Mžik, op. cit., 373›.

162] ‹ابن هشام، 190–1، 257–8› (ظهور الملاك لأبي جهل على شكل بعير)؛ انظر القسم [1/ 2/ 3/ 1].

163] إشارةً إلى الجروح التي أصابت النبي في وجهه في أثناء تلك المعركة ‹ابن هشام، 571–2›؛ انظر الهامش 165 في هذا القسم).

164] إشارةً إلى حمزة، عمّ النبي، الشهيد الأول في تلك المعركة (سيد الشهداء): ‹ابن هشام، 563–5›.

165] انظر ‹ابن سعد، 2/ 1/ 26›؛ قارن مع ‹ابن هشام، 557–8›، حيث يروى هذا الحلم على شكلين ملتبسين وأكثر اختصارًا: «رأيت بقرًا، رأيت في ذباب سيفي ثلمًا ورأيت أني أدخلت يدي في درع حصينة، فأوّلتها المدينة» ‹ص 557–8›. أما الصيغة الأخرى، فهي كما يلي: «رأيت بقرًا لي تذبح [...]. فأما البقر فهي ناس من صحابي يقتلون؛ وأمّا الثلم الذي رأيت في ذباب سيفي، فهو رجلٌ من أهل بيتي يقتل» ‹ص 558›.

166] ‹ابن هشام، 558›؛ قارن مع المصدر السابق، حيث أن ينبئ حلمًا النبي بتراجع جيشه في اليوم الأول، أمام الطائف المحاصرة: «رأيت، قال لأبي بكر، إنّه يهدى لي قصعةً مليئة بالقشطة؛ لكنّ ديكًا قلبها بمنقاره وانسكب ما فيها». فقال له أبو بكر: «لا أظنّ أنّك ستصل اليوم إلى مبتغاك».

167] ‹ابن هشام، 796›.

168] ‹المصدر نفسه، 795›.

169] الطبري، 1/ 1796›[3]؛ ‹ابن الأثير، 2/ 240›. قارن مع النبوءة التي تلفّظ بها محمّد في مقبرة بقيع ‹ابن هشام، 1000›.

170] ‹ابن سعد، 2/ 2/ 2›؛ قارن مع ‹ابن هشام، 1000›: قال النبي لأبي مويهبة في مقبرة بقيع: «لقد أحضروا لي مفاتيح كنوز هذا العالم والأبدية على الأرض ثم الجنة، وسألوني أن أختار بين ذلك ولقاء ربي والجنة». فحثّه أبو مويهبة على أن يختار الأول؛ فأجاب النبي: «لقد اخترت لقاء ربي والجنة».

171] عن هذا الموضوع، انظر ‹ H. Lammens, La Bâdia et la Hîra sous les Omaiyades, in MFO 4/1910, 91-112›، حيث كتب: «بسبب البركات المرتبطة بالهجرة وبالإقامة في المدينة، فإننا نفهم كيف أنّه كان يمكن للمرء حين يصاب بالحمى أن يعرّض نفسه للشك في أنّه منافق» ‹ p. 93, avec renvoi à Ibn Hanbal, I, 192›.

172] انظر ‹ياقوت، 2/ 36›. من المحتمل أن يكون نعت الطيبة، أي: المدينة ذات الريح الطيبة والذي أعطاه النبي للمدينة انعكاسًا لهذا الهاجس (انظر ‹الجاحظ، الحيوان. 3/44–5›. قارن مع ذلك مع ‹مراصد. 1، المقدمة العربية، 2›: سمى النبي المدينة طيبة لما فيها من الطيب والفضل به ورغب عن يثرب لما فيه من لفظ التثريب.

173] ‹أسد الغابة، 2/ 201–2›؛ يذكر ابن الأثير المدائني في هذا الصدد وهشام ابن الكلبي، ثم يذكر في مكان آخر ‹5/ 362› ابن قتيبة، في غريب الحديث. قارن مع ‹الدياربكري، خميس. 2/ 198›، الذي يقحم الحلم الأول (الجدي) والثاني (النار) بحلمين آخرين: «رأيت النعمان بن المنذر مزينًا بقرطين وأسورتين. قال النبي: إنّه مُلك العرب الذي يستعيد بريقه وجماله! رأيت، يا نبيّ الله، يضيف زرارة، عجوزًا شمطاء تخرج من الأرض. إنّه، قال الرسول، ما بقي من العالم»!.

174] يجمع كاتبٌ متأخّر هو حسن المصري أحاديث صحيح البخاري المتعلّقة بتفسير الأحلام في كتيّبٍ من 26 ورقة (انظر القسم [2/ 2/ 61] رقم [79].

175] انظر (يوسف 6): وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك.

176] انظر (يوسف 37): قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما ذلكما مما علمني ربي.

177] ‹ابن هشام، 254–5›.

178] ‹ص 162›.

179] ‹أسد الغابة، 2/ 292›.

180] ‹ابن هشام، 1001›.

181] ‹البخاري، الملحق 3/ 2431›[4] (مقتطع من ذيل المذيّل).

182] ‹ابن هشام، 763›.

183] ‹المصدر السابق›، ‹الطبري 1/ 1581–2›[3]؛ ‹ابن الأثير، 2 /169›. يعلمنا ابن هشام ‹ص 1003›، أنّه في الحفل الذي أقامه النبيّ بمناسبة زواجه بصفية، «لم يكن هناك دسمٌ ولا لحم، بل فقط أطعمة أساسها الطحين والتمر»، والأرجح أنّه فعل ذلك احترامًا للتعليمات الغذائية في ديانة زوجته الجديدة. ويجعلنا مقطعٌ آخر يتعلّق بها للكاتب نفسه ‹ص 766› نتذكّر أسطورة يهوديت التوراتية (في طبعة ‹Wüstenfeld, I, 14, corr. Qatalat en qataltа›.

184] ‹ابن هشام، 1019›؛ ‹ابن الأثير، 2/ 252›. توجد روايةٌ أخرى لهذا المشهد، لا تشير إلى مثل ذلك الوحي، بل توافقه في ما يتعلّق بواقع أنّ جسد النبي غسل من فوق ثوبه ‹ابن هشام، 1018›.

185] هو نافع بن حارث، الملقّب أبو بكرة لأنّه في معركة الطائف كان ينزل على طول التحصينات بمساعدة بكرة ‹تاج العروس. 3/ 60، السطر 19 وما يليه›.

186] ‹أسد الغابة، 61/3›.

187] وكان لأبي بكر الصديق فيها (= تعبير الرؤيا) يد طولى ‹ABÛLFEDA, Hist. Anteisl., 180›؛ وكان أبو بكر ممن يعبر الرؤيا في الجاهلية ويصيب فيرجعون إليه ويستخبرون عنه ‹الشهرستاني، الملل. على هامش ابن حزم، 3/ 225›. نضيف إلى ذلك حديثًا يحمل اسم ابن مسعود ‹الدياربكري، خميس. 2/ 23›: أنا مدينة العلم وأبو بكر أساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها. لا تقولوا في أبي بكر وعمر وعثمان وعلي إلا خيرًا.

188 Cf. Lammens, Le «Triumvirat» Aboû Bakr, ʿOmar et Aboù ʿObeida, in MFO 4.1910, 117, n. 6.

189] ‹أسد الغابة، 1/ 314›. يروى هذا الحلم على نحوٍ آخر في نصٍّ ينسب لابن قتيبة؛ انظر القسم [2/ 2/ 55].

190] ‹ابن سعد، 3/ 243›.

191] ‹المصدر نفسه، 242›؛ قارن مع ‹أسد الغابة، 4/ 73›: خطب عمر في الناس فقال رأيت كأن ديكًا نقرني نقرة أو نقرتين ولا أرى ذلك إلا لحضور أجلي.

192] ‹ابن سعد، 3/ 1/ 2›.

193] ‹المصدر نفسه، 282›.

194] انظر القسمين [2/ 2/ 58] و[2/ 2/ 59].

195] ‹ابن سعد، 1/ 2/ 125›.

196 Cf. F. Krenkow, The Appearence of the Prophet in Dreams, in JRAS 1912, 77-79; complété par I. Goldziher, ib., 503-6.

197] ‹الأغاني، 7/ 6›.

198] ‹المصدر نفسه، 12›.

199 Cf. réf. In GAL I, 63, S I, 121; C.A. NALLINO, La Littérature arabe, 192 sqq.

200] فلا زلت فيهم حيث يتهموني ولا زلت في أشياعهم أتقلب.

201] ‹الأغاني، 15/ 124›.

202 Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge, in Colloque de Royaumont sur «Les rêves et les sociétés humaines»; trad. Espagnole, Buenos Aires, 1964, 193 sqq.

203 Cf. En particulier, Annuaire du Collège de France, 41e année, pp. 85-6.

204] ‹الأغاني. 15/ 23›.

205] ‹ياقوت، 1/ 543›.

206] أبو دُلف القاسم بن عيسى العجلي (توفي عام 225–6 هـ/ 839–40 م)، وهو أحد كبار ضباط المأمون، ألّف العديد من الكتب، من بينها: ‹كتاب البزات والصيد›، ‹كتاب السلاح›، ‹كتاب التزه›، ‹كتاب سياسة الملوك› . . ‹ابن خلكان، 2/ 41، رقم 549›.

207] ‹البيهقي، المحاسن. 344›.

208] ‹عيون. 1/ 318 (منشورات القاهرة)›.

209] ‹البكري، معجم. 279›.

210] تلّة قرب الكعبة، وقد أدخلت ضمن المسجد ‹ياقوت، 2/ 262›؛ ‹البكري، معجم. 278›.

211] جبل قرب مكة ‹ياقوت، 2/ 476›.

212] جبل مرتفع شمالي المدينة، جرت على سفحه المعركة الكبيرة التي تحمل اسمه ‹ياقوت، 1/ 144–5›.

213] اسم القمم الأربعة بين مكة وعرفات ‹ياقوت، 1/ 144–5›.

214 Cf. Lammens, Etude sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia Ie, in MFO 1/1906, 1-108; 2/1907, 1-172; 3/1908, 145-312r; G. Wiet, L'Empire néo-byzantin des Omeyyades et l'Empire néo-sassanide des Abbasides, in Journal of World History 1/1953, 63-70.

215] ‹ابن الأثير، 4/ 80›.

216] ‹ابن قتيبة، معارف. 202›.

217] ‹محاسن. 344›.

218] ‹العقد. 3 /25›.

219] هي الترجمة التقريبية ل: يا عاض بظر أمه.

220] ‹البيهقي، محاسن. 346–7›.

221] ‹ابن الأثير، 4/ 444–5›.

222] الاسبراج.

223] بلد اليون؛ وهي عاصمة مملكة اليون التي كانت توافق في ذلك الحين مناطق ليون وزامورا وسالامانك؛ كانت تلك إحدى مقاطعتين إسبانيتين (أستورياس واليون، في الشمال الشرقي، وجبال البيرينيه في الشمال) أفلتتا من سيطرة العرب عليهما.

224] ‹9/ 24›.

225] الأذفونش.

226] ‹10/ 100–1›.

227 Cf. Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge, op. cit.

228 NÖLDEKE-Schwally, Geschcihte des Qorans, I, 46, n. 5.

229] ‹ابن خلكان، الوفيات. 1/ 237 (مستشهدًا بابن سعد)›.

230] ‹المصدر نفسه، 637› (مستشهدًا ب‹الخطيب، تاريخ بغداد›، الذي يستشهد بدوره بابن العبد الحكم).

231] ‹المصدر نفسه، 597›.

232] الأمر يتعلّق بالضرورة بأبي عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي، مؤلّف العديد من الكتب التاريخية حول مصر (انظر ‹GAL S I, 229›)؛ لكنّه توفي في عام 350 هـ/961 م)، قبل نحو خمسة وعشرين عامًا من ابن نباتة. لم نتمكن من العثور على ذلك السرد في الملحق المغفل بكتابه القضاة، الذي يبدأ من عام (347 هـ) ويصل إلى عام (424 هـ/959–1003 م) (منشورات ‹ Guest, in The Governors and Judges of Egypt, Gibb Mem. Ser., XIX, Londres – Leyde 1912›). هل هو موجود في عمل ابنه عمر، ‹فضائل مصر›، الذي أعاد تأليف كتاب لأبيه بالعنوان نفسه ‹Jéd J. Oestrup, in Verh. D. Ak. D. Wiss. Zu Kopenhagen, 1986, n° 4› ولم نتمكن من مراجعته؟.

233] ‹ابن خلكان، م س ذ، 1/ 401–2›. نشرت خطب ابن نباتة في القاهرة في عام (1282، 1302 هـ)، وفي بومباي في عام (1282 هـ). حقق سلين (Slane) الخطبة المذكورة ونشرها في ‹ JA 3e sér. T. 9/1840, 69-77› بعنوان (خطبة المنام).

234] ‹المقتبس في تأريخ الأندلس› و‹كتاب المتين› (انظر ‹EI², s. n.›).

235] ‹ابن خلكان، م س ذ، 236–7›. عن هذا النوع من الأحلام، التي ترى فيها شخصيات في الحلم وتستجوب، انظر ‹القشيري، الرسالة القشيرية. 230–2›. يقال إنّ الجاحظ رؤي في الحلم وأجاب على سؤال «ماذا فعل الله بك؟» ‹المصدر نفسه، 231› قائلاً: فلا تكتب بخطك غير شي يسرك في القيامة أن تراه.

236] انظر ‹مخطوطة السليمانية، رئيس الكتّاب مصطفى أفندي 545، 51 ورقة (كتبت الأوراق 45–51 منها بيد حديثة)، نسخة قديمة، نسخي، 18×13›. نجد فيها كتابةً بالأحرف العربية لآيات من التوراة. ما يتعلق بسرد أحلامه، انظر الورقة [45] وما يليها.

237] انظر المواضيع النموذجية في نقد دراسة الأحلام في الإسلام في ‹ Eranos-Jahrbuch 12/1945, 241-51, Annuaire du Çollège de France, 41e année, 1940/1, 84-86; 42e année1941/2, 93-5; 51e année 1950/1, 179-183›. ينبغي أن يوجد في أوراقه ملفًا أراني إياه، يحتوي على وثائق غنية حول الأحلام عند الصوفيين، وهو الموضوع الذي كان يتمنى أن يستطيع عمل دراسة طويلة له يومًا ما.

238] ‹Annuaire du Collège de France, 41e année, 85›. في السنة التالية (ال 42)، تطرّق ماسينيون إلى النظريات الإسلامية عن الفعالية الانتهاكية وغير الواعية للخيال وللحواس «الداخلية» الأخرى مقابل الحواس الخارجية، وصنّفها في ثلاث فئات: 1) الألوان التي ترى في الأحلام وفي الانشداه، وفق التصنيف القديم بالمتضادات . .، 2) الطرائق والإيقاعات الموسيقية والانفعالات المميزة التي ترمز إليها وتستدعيها في اللاوعي . .، 3) العطور والمذاقات (ليلة القدر = ليلة العطور السبعة) . .

239] ‹Annuaire . ., 42e année, 94›. نظرًا للميل الظرفوي والذرّوي للاهوت الإسلامي الأولي، يقترح ماسينيون «البحث في الأدب الإسلامي الغزير في نقد دراسة الأحلام عن كتابة الملاحظات العارية، وفق مواضيع منفصلة، في وثائق مماثلة ل«النماذج الأصلية» التي درسها ينغ». وأعطى على ذلك

مثالاً في مواضيعه عن «النماذج الأصلية . .»، المقتطفة من الوثائق التي جمعها حول الحلاّج ‹Eranos-Jahrbuch, loc. cit., 244 sqq.›.

240] ‹منشورات بولاق، 1284 هـ، 228–30›.

241 Cf. Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910, 175 sqq.

242] تصوّرًا وأوهامًا؛ حول المعنى الفلسفي لهذين المصطلحين، انظر من أجل الأول ‹H.A. Wolfson, The terms of tasawwur and tasdîq in Arabic philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents, in The Moslem World, April 1943, 114-128›؛ ومن أجل الثاني، انظر ‹S. Pinès, Nouvelles études sur Awhad al-Zamân Abû l-Barakât Al-Baghdâdi, in Mém. De la Société des Et. Juives, I, Paris, 1955, Appendice II›.

243] أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثًا.

244] انظر حالتي الجاحظ ‹ص 231› وعبد الله الزرّاد ‹ص 232›.

245 Sur ce chapitre, cf. R. Hartmann, Al-Kuschairîs Darstellung des Sûfitums, mit Übersetzungs-Beilage u. Indices, Berlin 1914, (Türkische Bibliothek, 18) , pp. 163-167.

246] ‹القشيري، م س ذ، 223›.

247] ‹المصدر نفسه، 234›.

248] ‹المصدر نفسه›.

249] ‹الوفيات. 1/ 707›.

250] رأيت في المنام كأن قائلاً يقول لي: انظر تاريخ المستبصر ‹éd. O. Löfgren, I, 46; 15-16; 49-50; 55; II, 174›.

251] ‹2/ 308›.

252] ‹المصدر نفسه، 336›.

253] منشورات المعهد الفرنسي في دمشق، بيروت 1949، 241 صفحة.

254 Cf. p. 159, n^{os} 9^{a} et 143.

255 Cf. pp. 159-60: n^{os} 9^{a}, 14, 27, 44, 46, 47, 63, 94, 116, 120, 120, 128, 142^{a}, 143, 146, 148, 152, 167, 168.

256 Cf. p. 160, n^{os} 128, 143, 146, 152.

257] عن المجموع، يمكن أن يكون لأربعة أحلام مدى ديني: يقول صوتٌ في المنام ليهودية بأن تعتنق الإسلام كي تستطيع الزواج بمسلم (رقم 142)؛ وتعتنق مسيحيةٌ الإسلام بعد أن رأت منامًا (رقم 94)؛ ويحذّر حلمٌ إسرءيليًا بأنّه وحدها صلاة ورِع تستطيع أن تعيد له الغيم الذي أضاعه والذي كان يسقيه (رقم 116)؛ يقرّر علي خوجة أن يَذهب إلى الحجّ بعد أن رأى منامًا أنذره ثلاث مرات (رقم 168).

258] أنذر منامٌ ابن حاتم الطائي بأنّه سوف يضطر إلى استبدال البعير الذي ضحى به ملك، بعد أن رأى حلمًا، على قبر أبيه (رقم 14)؛ وأُنذر المأمون بحلم بأن يساعد أبا حسن الذي يعاني من ضائقة (رقم 44)؛ ويطيع تاجرٌ مفلسٌ حلمًا يعده بالثروة في القاهرة؛ فيذهب إليها (رقم 46)؛ ويُعلم سارقٌ في المنام بمكان وديعة تركها عجوز، فيذهب ليطالب بها (رقم 120)؛ ويحلم ملكٌ بأنه سوف يتمكّن من إنجاب الأطفال، إذا أكل حبّ الرمّان؛ وهذا ما فعله (رقم 167).

259] انظر ‹5/ 91–93›.

260] كان ابن مسيّب قد رفض البيعة لابن الزبير في المدينة، فأمر هذا الأخير بجلده ‹ابن سعد، 5/ 90›.

261] الأرجح أنّ الأمر يتعلّق بالثنيّة البيضاء، وهو ممرّ قرب مكّة، على الطريق القادمة من المدينة ‹ياقوت، 936/1›.

262] آخر الرؤيا أربعون سنة يعني في تأويلها.

263] يقرأ الناشر: فخصلة، «ورفِضتُ»؛ وبدا لنا أنسب للسياق أن نقرأ: فجلستُ.

264] ‹7/ 1/ 140–150›.

265] ‹المصدر نفسه، 140›.

266] لم يفهم عبد الدايم، ‹تفسير المنامات العربية بعد ابن سيرين›، دمشق 1958، صفحة 9، هذه الجملة جيدًا: «رأيت في الحلم طائرًا يخطف الحسن البصري من منبره الشخصي»!.

267] ‹ابن سعد، 7/ 1/ 126–7› (وليس صفحة 136–7 كما في كتاب عبد الدايم)؛ تلميحٌ إلى مفسّر الأحلام، وفق هذا الأخير، في ‹7/ 2/ 27، 28›.

268] ‹الحيوان، 1/ 130›. كان لقب كلاب النار يعطى للخوارج ‹المصدر نفسه، 131›.

269] ‹المصدر نفسه؛ انظر كذلك 4/ 89›، حيث يقال وفق الأصمعي إنّ «رجلاً رأى في منامه أفاعي في حجرات منزله. فسأل ابن سيرين أو (مفسرًا) غيره عن ذلك؛ فأجابه قائلاً: «إنّه رجلٌ يستقبل في بيته أعداء المسلمين». وبالفعل، فقد كان الخوارج يجتمعون في بيته».

270] ‹المصدر نفسه، 4/ 119›. يضيف الجاحظ: وما أعرف هذا التأويل ولولا أنه من حديث الأصمعي مشهور ما ذكرته في كتابي. ليس هناك ما يفاجئ في أن ترمز النعامة إلى الفتاة، وانطباق «الطحن» على بني حنيفة يفسّر بواقع أنّهم كانوا على الأرجح بين القبائل العربية النادرة التي كانت تستخدم الطحين، على الأقل، في العبادة ‹ T. Fahd, Le Panthéon de l'Arabie Centrale, ch. II, s. al-Uqaysir›.

271] ‹المصدر نفسه، 7/ 57–8›. أشير إلى بعض الاستشهادات الأ كثر تأخرًا عند ‹ G. E. Von Grunebaum, A note on Arabic Dream-interpretation, in The Psychoanalytic Review 30.1943, 140-1›.

272] انظر القسم [2/ 2/ 55].

273] ‹منشورات القاهرة 1326 هـ، ص 448–9›؛ ‹ traduit par Lecomte, Le traité des divergences du Hadîṯ, Damas, Institut Fr., 1962, p. 381›.

274] ‹منشورات القاهرة، 1/ 38›.

275] ثمانية ثمانية، قارن مع ‹العقد الفريد. 3/ 315›: ثمانية دراهم.

276] ‹العقد الفريد، 1/ 204›.

277] ‹عيون. 1/ 318›.

278] ‹العقد الفريد. م س ذ›.

279] ‹أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف بالرجال السلف. 1، الجزائر 1907 م، ص 94 (في السيرة الذاتية لمحمد بن إبراهيم العبدري الإبلي)؛ وهو لا يذكر مصدره.

280] انظر القسم (2/ 2/ 59، 67). يبدو أنّ السالمي قد استخدم عمل الكرماني على نحوٍ كبير (انظر القسم 2/ 2/ 59، 103).

281] انظر ‹حاجي خليفة، 5/ 63›: من صحف إبراهيم ومن كتب دانيال وعن سعيد بن المسيب وعن ابن سيرين.

282] سبق أن لاحظ ذلك شتاينشنايدر › M. Steinschneider, Ibn Shahin und Ibn Sirin. Zur Literatur der Oneirokritik, in ZDMG 17/1863, 244‹.

283] نجد بعض الإشارات إلى المصادر المتعلقة بهذه الحقبة في ‹GAL S I, 102›، وعند ‹عبد الدايم، م س ذ، 10–12›. عن العمل المعزو إليه، انظر القسم (2/ 2/ 59، 117).

284] انظر القسم (2/ 2/ 59، 97]. صنّف هذه الدراسة ‹لوكونت، ابن قتيبة. دمشق 1965، صفحة 157–8›، بين «الأعمال التي اختفت أو المشكوك في أصالتها».

285] انظر القسم (2/ 2/ 59، 27).

286] تمّ الكتاب المختصر من تأليف أبي علي. يمكن عد الكتاب المختصر هو العنوان، وترجمة من تأليف ب: «ألفه».

287] انظر القسم (2/ 2/ 59، 27).

288 Cf. ms. Paris 2749, fol. 9v-13r.

289] لا نحذف منه سوى الأمثلة المزدوجة أو المتعددة المتعلقة بنفس المبدأ.

290] قارن القسم (2/ 2/ 28) وما يليه؛ قارن القسم (2/ 2/ 57).

291 Comp. (تأويل مختلف الحديث), trad. Lecomte, p. 381.

292] وأصدق الرؤيا رؤيا ملك أو مملوك.

293] قطعة من الخشب توضع في عنق الكلب.

294] قارن مع الصفحتين 291 و419.

295] قارن مع ‹Artémidore, ch. IV, p. 23 sq.›، والقسم (2/ 2/ 56، 2–7). انظر صياغةً أخرى لهذه المبادئ الستة، في (1–2). وما ذكره ‹Doutté, Magie et religion, 403 sqq.›. نجد أمثلة عديدة تبرز هذه الطرق الخمس، جمعت في كتاب الدميري ‹حياة الحيوان›، مذكور في › J. De Somogyi, The Interpretation of Dreams in Ad-Damîrî's Hayât al-Ĥayawân, in JRAS 1940, 1-20‹.

296] ‹الترجمة العربية، ص 20–22›.

297] انظر ‹ابن النديم، الفهرس. 255 (الفقرة حول الفلاسفة)؛ 316 (الفقرة حول مفسّري الأحلام)›.

298 Cf. un schéma dans Sources Orientales, 2/1959, 132.
299 In JRAS 16/1856, 118-171 (liste p. 153 sqq.).
300 In ZDMG 68/1914, 306.
301 T. IX: Verzeichnis der arabischen Handschriften, vol. III/1891, 574-88 (n° 4263-4289).

302] انظر › Parva Naturalia, trad. Nouv. Et notes par J. Tricot, Paris 1951 (Bibl. Des Textes philosophiques)؛ (Petits traités d'Histoire Naturelle, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris 1953 (coll. des Universités de France, 4, 5): Du sommeil et de la veille, pp. 64-76; Des rêves, pp. 77-87; De la divination dans le sommeil, pp. 88-93). عن هذه الدراسات، انظر ‹عبد الرحمن البدوي، مخطوطات أرسطو عند العرب. ص 20–1›؛ انظر القسم (2/ 2/ 61، 66) (علّة النوم والرؤيا)›.

303] قارن القسم (2/ 2/ 61، 90 و107). › H. J. Drossart Lulfos à Leyde, Templum Salomonis, (thèse) 1943‹ نشر كتاب (somno et vigilia) مع ترجماته اللاتينية وتعليق تيودور ميتوشيت (Théodore Métochite, m. 1332).

304] نشر هذا الكتاب عبد الرحمن بدوي، بعد نشره كتاب (De anima) لأرسطو، القاهرة 1954 م. عن نظرية الحلم عند أرسطو، انظر › Büchsenschütz, Traum und Traumduntung, op. cit., p. 17 sqq.‹.

305] يلي ذلك: كتاب حصن الآيات العظام في تفسير أوائل سورة الأنعام (ورق (61‹-31)) وكتاب: ‹حواش على شرح المواقف› للسيد الشريف (ورق 62–100). نشرت الدراستان الأوليتان في مخطوطة أهديت للسلطان بيازيد 2 (1481–1512) ونشرت الأخيرة في مخطوطة سلطان سليمان 2 (1520–1566).

306] وفق ابن النديم، فهو أيضًا مؤلّف كتاب النجوم والفأل والقيافة والزجر، وكذلك كتاب القرعة.

307] عام شد نصف أول أو ‹كتاب المنير في علم التعبير› . . في الحادي والعشرين من رمضان سنة ست وستين وستماية على يدي . . إبراهيم بن إسماعيل البكري مؤلفه.

308] وكتب في مستهل صفر المبارك سنة ثلثة عشر وسبع ماية بمحروسة القاهرة بخط مؤلفه . . لكننا نقرأ بخط كاتب آخر بعد ذلك: تم الكتاب المبارك المسمى بالحكم والغايات في تعبير المنامات في ثالث عشر شعبان . . سنة ثلثون وثمان ماية . . بسبب نقص الورقة الأولى، لم يكن اسم المؤلف موجودًا على الدراسة؛ ويمكن أن تكون الخاتمة قد كتبها ذلك الذي عيّنه.

309 Cf. Cf. Krumbacher, Geschichte der byzantinisehen Literatur[2], 630; Fr. X. Drexel, Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem cod. Vatic. Palat. gr. 319, in Byzantinische Zeitschrift 26.1926, 290-314; M. Steinschneider, Traumbuch Daniels und die oneirokritische Literatur des Mittelalters, in Serapeum 24/1863, 193 sqq., 209 sqq. Éd. D'un ms. Plus récent par E. De Stoop, in Revue de Philol., de Litt. Et d'Hist. Ancienne 33/1909, 93 sqq.

310] قارن مع أبي على الدقاق، الذي ذكره القشيري (انظر القسم (2/ 2/ 48) وما يليه، وابن الدقاق المقّري (انظر الهامش (344) في هذا الفصل).

311] (انظر الورقة 281‹): ونجزت كتابته عن خط مؤلفه من تاريخ سنة اثنا عشر وسبعماية العبد الفقير . . علي ابن نايل البدوي . . وكان نجازه بثغر الإسكندرية . . نهار الأحد خامس عشر ربيع الآخر سنة أحد وثلاثين وثمانماية . .

212] نجز الكتاب المبارك بحمد الله . . في أوايل شهر رجب الفرد سنة تسع عشرة وثمان.

313] نقترح على أنفسنا إقامة قائمة بهذه الاستشهادات ومقارنتها بالنص العربي لأرتيميدور، فور إخراج عمل الدينوري الذي نحضّر لتحقيقه (أمل لم يتحقق).

314] ينبغي الإشارة إلى أنّ ‹مخطوطة باريس 2745، 206 ورقات، قياس كبير، نسخي لعام 781/1196›، لا تحوي سوى الفصول الأحد عشر الأولى، والباب الأول من الفصل الثاني عشر وبداية الباب الثاني (حتى بزاز).

315] انظر ‹مخطوطة آياصوفيا 1730، 171 ورقة، 17 × 11، نسخي، الأصول بالذهب، شهادة الملكية بتاريخ 804 هجري؛ وهي نسخة جميلة›؛ ‹مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3173، نسخي لعام 729 هجري، 19 سطرًا، 31.5 × 21›؛ ‹المصدر نفسه 3172، 203 ورقة، نسخي لعام 743 هجري، 15 سطرًا، 26.5 × 18.5›؛ ‹مخطوطة الفاتح 3649؛ مخطوطة بورصة أولو جامع 1004، 147 ورقة، نسخي من دون اسم، 26× 18›؛ ‹جُورم3093، 126 ورقة، نسخي لعام 826 هجري، 21 × 15›؛ ‹باريس 2750 و2751 (Vadja, Index, 646)، اختصره أبو حميد محمد بن محمد القدسي، ساراي، أحمد III، 3164، 279 ورقة، نسخي من دون اسم، 17 سطرًا؛ الجزائر 1541، تحت عنوان: المُحكَم في اختصار المُعلَم›.

316] انظر ‹مخطوطة كوبرولو 1227، 153 ورقة، نسخي من دون اسم، 20.5 × 15 (قبل العام 1078 هجري، تاريخ شهادة الشراء، الورقة الأولى)؛ برلين 4265؛ الفاتيكان 1304، 1›.

317] انظر ‹مخطوطة عاطف أفندي 1976، 232 ورقة، نسخي من دون اسم، 15 سطرًا، 20 × 14›؛ ‹مخطوطة لاليلي 1654، 173 ورقة، نسخي لعام 974 هجري، 21 × 13›؛ ‹المصدر نفسه، 1656، 193 ورقة، نسخي لعام 1090 هجري، 17 سطرًا، 20.6 × 14.6›؛ ‹مخطوطة جامعة كتبخانة أ 4868، 218 ورقة، نسخي لعام 920 هجري، 17 سطرًا، 24 × 16›؛ ‹مخطوطة السليمانية 736؛ القاهرة 8183، نسخة العام 1101 هجري›؛ ‹مخطوطة برلين 4266، 175 ورقة، للعام 1105 هجري›؛ ‹مخطوطة دمشق، الظاهرية 5537، 106 ورقات، نسخة تعود لعام 1243 هجري›.

318] انظر ‹مخطوطة محمد حافظ أفندي 120، 246 ورقة، نسخة تعود لعام 1038 هجري، 17 سطرًا، 21.5 × 14.3›؛ ‹مخطوطة سليم آغا 545، 1، الورقة 1–186، خط فارسي جميل لعام 993 هجري، الكلمات الأصلية باللون الأحمر، الفصول والإطار بالذهب، مزيّن على نحوٍ جميل، بيازيد، عمومي 3922›.

319] انظر ‹مخطوطة بورصة، أولو جامع 1986، 247 ورقة، 21 × 15›، نسخي قديم نوعًا ما، لكن هناك كثير من الأخطاء المصححة بيد حديثة؛ تبدو كأنّ النهاية توجد في بداية المخطوطة 1987، حيث نجد تاريخ 745 هجري؛ ‹مخطوطة جامعة كتبخانة، أ 4864، 218 ورقة، 17 سطرًا، 24×15، نسخي لعام 1233›.

320] انظر ‹مخطوطة كاستامونو، 2997، غير ورقية، نسخة لعام 954 هجري (من منطقة حلب)›؛ ‹مخطوطة بجدتلي وهبي أفندي 938›؛ ‹مخطوطة ستراسبورغ، 4212، 2: تعبير المنام وتفسير الأحلام›.

321] انظر ‹مخطوطة مهرشاه سلطان 178، 314 ورقة، 23 سطرًا، تاريخه 1148 هجري›.

322] ‹مخطوطة بورصة، حكيم أوغلو 1027، 156 ورقة، 10 × 13.5 نسخي لعام 1020 هجري›.

323] انظر ‹مخطوطة برلين 4263، الورقة 1–42، نسخة لعام 1050 هـ/1640 م› (انظر الوصف الذي أعطاه أهلوردت؛ ‹مخطوطة لاليلي 1636 مكرر، بعنوان منظومة(؟)›.

324] انظر ‹مخطوطة برلين 4264، الأوراق 43 – 58›، التي تحتوي فقط نهاية هذه القصيدة (الفصل 48 إلى 55) التي تتألف من 1485 بيتًا.

325] وافق الفراغ من نقله على يد العبد . . عبد الملك بن أبي الفتح منصور المنبجي . . بتاريخ سادس عشرين صفر المبارك من سنة ست وستين وستماية.

326] الفال نظير الرؤيا والمفتال كالمعبر.

327] تحوي المجموعة (التي حصل عليها راينهارت من القاهرة في 19 أيار/ مايو 1894 م) على ستة كتيّبات على التوالي: ‹التعبير› لابن غنّام، ‹تفسير الاختلاجات› (انظر ملحق بالقسم 2/ 3)، ‹تفسيرُ الأحلام› لابن سيرين (مروي عن الإمام جعفر الصادق)، ‹تفسير السنة على دوران السبعة كواكب›، وكتيّب بعنوان ‹في النيّات: حول ما ينبغي للمرء أن ينتويه قبل الصلاة وقبل أيّ فعلٍ ورِع›، وكتيّبًا أخيرًا بعنوان ‹ضرب الفأل بالقرآن العظيم›.

328] هو التاريخ الذي أعطاه حاجي خليفة. انظر مع ذلك ‹مخطوطة بجدتلي وهبي أفندي 933، الورقة الأولى›، حيث تشير يدٌ حديثة إلى أنّه توفي في العام 1000 للهجرة.

329] انظر مع ذلك ‹تاج العروس. 3/ 4، السطر 20 وما يليه›: والحسين بن عبد الملك الخلال ثقة مشهور توفي سنة (532 هـ).

330] ‹الدينوري، مخطوطة باريس، المقالة الخامسة عشرة، الورقة (44v)›. لا تحوي ‹مخطوطة برلين 10057› سوى على هذه المقالة ‹Ahlwardt, p. 460›. انظر ‹حاجي خليفة 2، رقم 3068، 4، الرقمان 7924 و9330› واللذان يبدو أنّ مصدرهما هو الدينوري.

331] ‹مخطوطات باريس 2745، الورقتان (v45-v44)؛ مخطوطة أسعد أفندي 1833، الورقتان (r33-v32)›.

332] مهراريس (؟)؛ الأرجح أنّ الأمر يتعلّق بتحوير لفرفوريوس، الذي يعزو إليه مؤلّف ‹الفهرس، صفحة 316›، دراسةً عن النوم والصحو (انظر القسم 2/ 2/ 61، 90).

333] انظر القسم (2/ 2/ 61، 91).

334] كتب أحد تلاميذ أبي زيد البلخي (الذي توفي عام 322 هـ/934 م)، اسمه صعب الحفظ، وهو معن بن فرعون، فُرَيعين: ‹GAL S I, 435› كتابًا بعنوان: ‹جوامع العلوم› في مقالتين، تتحدث الثانية منهما عن الفلسفة والخيمياء والفراسة والسحر وتفسير الأحلام والتنجيم (تصوير في Caire[2], VI, 182: cf. A Zakî P., Mémoires sur les moyens propres à déterminer en › Egypte une renaissance des lettres arabes, Le Caire 1910, p. 12, cité in GAL loc.cit.›.

335] اهرن. هل هو الرياضي والميكانيكي هرون الإسكندري، المعروف عند العرب منذ قسطا بن لوقا (توفي عام 300 هـ/912 م)؟ انظر ‹GAL S I, 366, 2 et 956›.

336] نجد ملاحظات حول بعض الأسماء المذكورة في هذه القائمة في ‹ Schwarz, in ZDMG67/1913, 482, n. 2; A. Fischer, ib. 68/1914, 315 sq.›.

337] رؤيت هذه المخطوطة في اسطمبول، والأرجح أنّ ذلك كان في السراي؛ وقد سقط اسم المجموعة والرقم من بطاقتنا!.

338] ‹كتاب الأضداد/ Houtsma, Leyde 1881, 119›.

339] انظر القسم (2/ 2/ 61، د).

340] ‹Ahlwardt n° 19› يسبغ اللقب نفسه على محمد بن محمد المدني أبو الطيّب.

341] الغاية: فأخذتني الغيرة الشرعية أن أجمع ما ورد في تعبير الرؤيا من الأحاديث النبوية التي ذكرها الإمام محمد بن اسمعيل البخاري وفي صحيحه مروية . .

342] قدّم هذه المعلومة إسماعيل باشا؛ يماثله ‹Ahlwardt, n° 4280, 10› مع سراج الدين إسماعيل بن أبي بكر بن المقري، توفي عام (837 هـ/ 1433 م) ‹GAL S II, 254›.

343 Sur cet ouvrage, cf. P. Schwarz, Traum und Traumdeutung bei ʿAbdalġanî an-Nâbulsî, in ZDMG 67/1913, 273-93 (ib. 681-3: remarques de Fischer); Fischer, Die Quitte als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des ʿAbd al-Ranî an-Nâbulsî, ib. 68/1914, 275-325.

344] مصادره هي ‹الدينوري، ابن الدقّاق المقّري، الحكم والغايات في تعبير المنامات›، ‹الدّاري، منتخب›، ‹المزّي، الإشارة›، ‹شهاب الدين . . أبو حميد محمد المقدسي، المحكم في اختصاص المعلم›، وهو ذيل للسابق. هؤلاء فقط!.

345] انظر القسم (2/ 2/ 61، ح). يتحدّث أفلاطون عن الكهانة على نحو عام في ‹ Phèdre, 244 sqq.; République, IX, 571 B sqq.; Timée. 7L sqq., et des songes, en particulier, dans Tim. 45 E›. وهو يربط بين الحلم وأجزاء النفس الثلاثة ‹ Cf. Rép. IX, 571[c]; comp. 572[a] Büchsenschütz, op. cit., 16 sq.›.

346] هل يتعلّق الأمر بدراسة أرسطو التي تحمل الاسم نفسه (انظر القسم 2/ 2/ 61، 8، و107)؟.

347] انظر القسم (2/ 2/ 61، ز).

348] والمتداول بين أهل المغرب لهذا العهد كتب بن أبي طالب القيرواني من علماء القيروان مثل الممتع وغيره.

349 Autres réf. ap. LECOMTE, Ibn Qutayba, op. cit., 157 sq.

350] لم نحصل في ذلك الحين على المعلومات الخاصة بالمنتخب (انظر القسم 2/ 2/ 61، 27)؛ لكن بدا لنا أنّ الأمر يتعلّق به. وعبارة «تم الكتاب المختصر من تأليف أبي علي» تتضمّن ذكر مختصر إضافة إلى كنية أبي علي التي هي الداري.

351] كتاب (المرقبة العليا) لابن راشد من مشيختنا بتونس وهو علم مضي بنور النبوة ‹ III, 86/121; AHLWARDT, n° 4271›، تاريخ وفاته هو (731–36 هـ/1331–35 م)، أي: في حدود تاريخ ولادة ابن خلدون (732 هـ/ 1322 م)، في حين يجعل دو ساسي ‹ de Sacy, Muqaddima, III, 121, n.› منه معلّمًا لذلك الأخير.

352] إليكم بعضًا منها: (مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا، 116، نسخ عام 1029، 6684 (Vajda, Index, 410))؛ (مخطوطة بشير آغا 339، نسخت عام 1117 هجري)؛ (مخطوطة جامعة كتبخانة أ 6266، نسخت عام 1130 هجري)؛ (مخطوطة عاطف أفندي 1973، نسخت عام 1142 هجري)؛ (مخطوطة جامعة كتبخانة أ 2912، نسخت عام 1166 هجري)؛ (مخطوطة راغب باشا 646، نسخت عام 1179 هجري)؛ (مخطوطة القاهرة 4856–8)؛ (مخطوطة برلين 4272–3)؛ (مخطوطة المتحف البريطاني 763 (صفحة 345))؛ (مخطوطة ميونيخ 878؛ مخطوطة بجدتلي وهبي أفندي 934 (مجهولة المؤلف)، تحت عنوان "الإرشادات في علم العبارات")؛ والعنوان نفسه متبوع باسم ابن شاهين، (المصدر نفسه 937)؛ (مخطوطة السليمانية، مراد بحري 261)؛ (مخطوطة بيازيد، عمومي 3925)؛ (مخطوطة جامعة كتبخانة أ 35 و6245)؛ (مخطوطة أسكيليب 1206، 322 ورقة، نسخي حديث، من دون تاريخ). البداية ناقصة؛ وهي تبدأ ب «وقوله تعالى في تكذيب الكهانة . . وسميته كتاب . .

353] هو يسمّي نحو ثلاثين كاتبًا، ليس من بينهم الدينوري (انظر (مخطوطة عاطف أفندي 1963، ورق (2'-')!).

354] عن ابن شاهين، انظر ‹ M. Steinschneider, in ZDMP 17/1863, 229-30›.

355] يعطى العنوان نفسه، لكن باستخدام في بدلاً من إلى، لدراسة للمزّي (انظر القسم 2/ 2/ 61، 80).

356] ‹3/ 86–121›: وكتاب «الإشارة» للسالمي من أنفع الكتب وأخصرها.

357] الورقة (6'): هذا الكتاب المبارك يعرف بتفسير الأحلام وهو يشتمل على خمسين بابا تأليف سيدنا ومولانا الشيخ الإمام.. المعروف بابن سيرين. حول أسباب هذا الخلط، انظر ‹ Steinschneider, loc. cit., 234 sqq.›.

358] انظر مخطوطة برلين 4270، نسخت عام 1100 هجري؛ المصدر نفسه 4271 (إحصاء يتضمن في النهاية إضافات لابن راشد: انظر القسم 2/ 2/ 61، 98). قارن مع مخطوطة الفاتيكان، 5، 569)؛ مخطوطة إزمير، أتاتورك 6239، 73 ورقة، 22 × 12.5، نسخت عام 1115 هجري (حاليًا في السليمانية في اسطمبول)؛ مخطوطة بيازيد، وليّ الدين 2300، 196 ورقة، 23 سطرًا؛ مخطوطة القاهرة 4858، نسخت عام 1167 هجري (مراجع أخرى في (GAL S I, 102)، حيث ينبغي تصحيح قرماني إلى كرماني وحذف تاريخ الوفاة، وكذلك الإشارة). انظر مخطوطة ساراي، أحمد 3،

3165 (178 ورقة، نسخي، 17 سطرًا، 20.5 × 15)، حيث يوضع العنوان نفسه تحت اسم: أبو سعيد الواعظ (انظر القسم 2/ 2/ 61، 128).

359 Cf. F. Rosenthal, From Arabic Mss. IV: New Fragments of as-Sarakhsî, in JAOS 1951, 135-41.

360] تحتوي الأوراق (18^v^) – (28^v^) على استذكارٍ لله عبر أسماء الأنبياء (شعرًا)، بتاريخ 1152 هجري وبعنوان: شوارق البارق الختام في الترسل بالأنبياء الكرام من المبدأ إلى الختام.

361] قارن القسم (2/ 2/ 61، 55 'و') أبو أحمد خلف بن أحمد.

362] ‹مخطوطة آياصوفيا كتاب 1734، 1، 79 ورقة، نسخي لعام 986 هجري، 12 سطرًا›؛ ‹مخطوطة عاطف أفندي 1977، نسخت عام 1137 هجري (مجهولة المؤلف)›؛ ‹مخطوطة حاجي محمد أفندي 4/6240 (مجهولة المؤلف، طبع حجر)›.

363] الفصل الأول من ‹مخطوطة أسعد أفندي هو بعنوان: في قسمة الأعضاء وما فيه من الأرواح . . والفصل الأول من مخطوطة طهران: في العلويات من السماء وما فيها والرعد والبرق›. قارن مع ‹الشفاء، تحقيق بكوش، 1/ آخر الصفحة 172 إلى آخر الصفحة 175›. ‹GAL I, 599, n. 103› يذكر عنه خلاصة التعبير ‹Garr. 930›؛ وهناك مصادر أخرى في المصدر نفسه ‹S I 821, 68 w›.

364: شيزر في سورية ‹ياقوت، 3/ 353› في حين أنّ المؤلّف، مع أنّه عاشٍ في حلب، يبدو من أصلٍ فارسي، إذ إنّ (التبريزي) تقع ضمن قائمة أسمائه قبل الشيرازي مباشرةً (انظر ‹GAL loc. cit.›). كما أنّ مخطوطة جامعة اسطمبول تحمل لقب الشيرازي.

365] في مقدمته، يجعل فاتييه (P. Vattier) المؤلّف حاكمًا لفراسان تحت حكم مروان، الخليفة الحادي والعشرين، ويجده «قد سمّي ابن سيار وليس ابن غبدول»، في تاريخ المكين، في العام 127 و131!.

366] ‹126/86/3›: = (وكان محمد بن سيرين فيهم من أشهر العلماء به وكتبت عنه في ذلك قوانين وتناقلتها الناس لهذا العهد). حول عزو دراسات تفسير الأحلام لابن سيرين، انظر ‹Steinschneider, in ZDMG 17/1863, 243 sq., 236.›.

367] ‹1864/1281؛ 1880/1298؛ 1887/1305› إلخ. انظر ‹سركيس، 126›.

368] ‹مخطوطة أسعد أفندي 1832، نسخت عام 749 هجري›؛ ‹مخطوطة عاطف أفندي 1974›؛ ‹مخطوطة بجدتلي وهبي أفندي 936 (تعبير منام)›؛ ‹مخطوطة فاتح 3650 (تعبير المنامات)›؛ ‹مخطوطة أنقرة، إسماعيل صائب سنجر 1، 924›؛ ‹مخطوطات باريس 2742 و2743›.

369] ‹مخطوطة برلين 4281–2؛ مخطوطة الفاتيكان 569 (تفسير المنامات)؛ مخطوطة ستراسبورغ 4212؛ مخطوطة جامعة كتبخانة أ 2889، 6243؛ مخطوطة جُورم3098، 90 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20 × 14، الخاتمة: أما بعد فهذا كتاب تفسير المنامات وهو مجموع من قول الإمام محمد بن سيرين والإمام مسلم صاحب الصحيح والإمام أبو سعيد البغدادي والإمام المقدسي والإمام عبد الله الزجاجي علماء التفسير . . وقد قسمته على ستين بابًا وجعلت لكل باب ما يختص به من الأقوال والأفعال . .

370] ‹مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3170، 303 ورقة، نسخي من دون تاريخ 17/23 سطرًا، 27 × 18.5›.

371] ‹جامعة كتبخانة أ 6233، 185 ورقة، نسخي لعام 1147، 19 سطرًا، 15 × 22›.

372] ‹مخطوطة باريس 2742، 3؛ منشورات القاهرة 1892/1310، إلخ›.

373] ‹(Ta'bîrnâme-i-Ibn Sîrîn tercemesi)، مخطوطة حاجي محمود أفندي 6237، 168 ورقة، 21 سطرًا، نسخي من دون تاريخ، 26 × 16.5›؛ ‹مخطوطة آياصوفيا 1734، 86 ورقة، نسخي جميل

12 سطرًا، 21 × 15›؛ ‹مخطوطة قيصري، رشيد أفندي 1374›؛ ‹مخطوطة كستامونو 325، 3؛ القاهرة 17580›، إلخ.

374] ‹مخطوطة كوبنهاغن، 133›؛ ‹مخطوطة درسدن 30›، إلخ.

375 Cf. (Αχμέτ νίός Σηφείμ), éd., d'abord, par Johannis Obsopoeus, Paris 1599, puis, par E. Rigaltius E. Rigaltius, Paris 1603 (avec Artémidore, Astrampsychus et Nicéphore); traduit en latin, en 1160, par Leo Tuscus, puis par Leunclavius, sous le nom d'Apomazar (= أبـــو معـــشر الفلكـــي); traduit en allem. En 1607 à Bâle, sous le titre: Traumbuch Apomasaris. Das ist kurtze Anlegung und Bedeutung der Treume, traduit en fr., sous le titre : Des significations et événements des songes selon la doctrine des Indiens, Perses et Egyptiens, Paris, chez Denys-du-Val, 1581 (BN Paris V 21859]. STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, 235, affirme l'identité total de ce traité avec le ms. De paris 2724 (‹كتاب الجوامع› الذي ألفه، وفق رأيه، أبو معشر الفلكي. توفي عام 272 هـــ/ 886 م؛ م س ذ، 242), et Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893, 566 sqq. On trouvera les matériaux bibliographic sur ce traité ap. Fr. X. Drexel, Achmets Traumbuch. Einleitung und Probe eines kritischen Textes, Münchener Diss., 1909, et O. Gotthardt, Über der Traumbücher des Mittelalters, Eislebener Gymn.-Programm, 1912.

376] قارن مع الشرف المحتّم في ما منّ الله به على وليّه سيدي أحمد الرفاعي من تقبيل يد النبيّ، نشر في ‹المجموعة، بولاق 1301/1883›.

377] يتكوّن من ثلاثة فصول: بيان من راي في المنام أنه راكب فرسا (الورقة (2r) وما يليها)، بيان الرؤيا في المنام (الورقة (91ˇ) وما يليها)، بيان الرؤيا للنبي في المنام (الورقة 104ʳ وما يليها)..، بيان المواضع التي يستجاب فيها الدعاء من دمشق الشام (الورقة (124ʳ) وما يليها). نجد فيها بحثًا طويلاً في كلمات معينة مثل: حصان، كعبة، أبو بكر، عمر، إبليس، إلخ.

378 Cf. ms. Bankipore, vol. XI, n° 1071. On trouvera la liste des source, ainsi qu'une déscription du traité ap. N. Khanykov (lettre de Tibriz à Dorn), in Mélanges Asiatiques 2/1852-56, Saint-Pétersbourg 1856, p. 522 sqq. (extr. Du Bulletin historico-philologique de l'Acad. Imp. Des Sciences de St. Pétersbourg, XIII, n° 11, 12, 13).

379] ‹مخطوطة برلين 162 (مقدمة + 29 بابًا، حيث توضع المواضيع التي شوهدت في الحلم وفق الترتيب الأبجدي)›.

380 Copenhague XXIV (cat. Mehren). Cf. Aussi AS K. 1732 (9e s. H.); Saray, Revan Köşkü 1769, Bayezit 3926; Lâleli 1660.

381] انظر مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3169، 471 ورقة، تعليق لعام 835 هجري، 17 سطرًا، 27 × 18؛ مخطوطة آياصوفيا 2007، 163 ورقة، تعليق لعام 768 هجري، 25 سطرًا، 28 × 20؛ مخطوطة آياصوفيا 2008، 2009، 2010؛ مخطوطة سليم آغا 545 مكرر، 312 ورقة، تعليق جميل جدًا دون تاريخ، 25 سطرًا، 31 × 19 (عدة أيدي، صفحة العنوان مضاءة)؛ مخطوطة الفاتح 3654، 3655، 3656؛ مخطوطة حكيم أوغلو 591 (فارسي وتركي)، 285 ورقة، نسخة لعام 1009، 17 سطرًا، 27.5 × 17.5 (نسخة فاخرة).

382] رأينا نسخةً منه بين ممتلكات شلبي عبد الله أفندي، منشورات دار سعادت، (1311 هـــ/1893 م).

383] مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3175، 109 ورقات، نسخي من دون تاريخ، 22 سطرًا، 25 × 20؛ المصدر نفسه، 3176، 125 ورقة، نسخي لعام 944، 21 سطرًا، 30 × 21.5؛ مخطوطة حاجي بشير آغا 348، 258 ورقة، نسخي لعام 1123 هجري، 21 سطرًا، 21 × 12.5 (58 بابًا)؛ مخطوطة آياصوفيا 1688، 267 ورقة؛ مخطوطة القاهرة 4881، نسخة لعام 1068 هجري (58 بابًا)؛

(Leyde, cat. De Jung et de Goeje, III, 169 sq.)؛ **مخطوطة الفاتيكان 1304**، ورقة **230–314** (**59 بابًا**)؛ **مصادر أخرى في** (GAL).

384] **مخطوطة جامعة كتبخانة أ 955، 30 ورقة، نسخت عام 1029 هجري، 13.4 × 21؛ المصدر نفسه 6269، 42 ورقة، نسخي لعام 1153 هجري، 15 سطرًا، 15.5 × 21.5؛ مخطوطة أشير أفندي 173، 2؛ مخطوطة الفاتح 5317، 2؛ مخطوطة لاليلي 1663** (انظر المصدر نفسه **1662**: المنظومة المسمّاة بتيسير الأحكام لسراج الدين عمر بن الوردي، توفي عام **1446/850**؛ (GAL II, 131)، (S II, 162))؛ **مخطوطة القاهرة 4859، 21444–48؛ مخطوطة باريس 2582؛ مخطوطة برلين 4268، 1؛ 4269**؛ الخ.

385] **مخطوطة جامعة كتبخانة أ 4240، 117 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 25 سطرًا، 14 × 19؛ مخطوطة لاليلي 1659؛ مخطوطة القاهرة 9838** (لكنّ اسم المؤلف ليس متاحًا هناك؛ يقال إنّه كان تلميذاً لشمس الدين محمد الرملي، توفي عام **1596/1004**؛ (GAL II, 321)، (S II, 442)).

386] **في جورم أيضًا، توجد مجموعة تحوي على مقتطفات من كتب التعبير: ورقات 1–30** (ألفية ابن الوردي)، **ورقات 31–238** (مقتطفات متنوعة مع أقسام تركت بيضاء)، **نسخي من دون تاريخ، 21 × 16** (لم يسجّل رقم المخطوطة!).

387] **المدخل: . . هذا كتاب يحتوي على علم أصول الرؤيا وفصولها ومعرفة أحكامها ومعانيها ويستغني الناظر فيه والمتصفح له عن كثير من الكتب المصنفة فيه. الخاتمة: وأعلم أن رؤيا المؤمن أصح من رؤيا الكافر ورؤيا الشيخ أنفذ من رؤيا الصبي ورؤيا الحرة أنفذ من رؤيا الأمة ورؤيا المولى أنفذ من رؤيا المملوك . .**

388] **الباب الأول فيما عبره رسول الله، الباب الثاني في رؤية الله تعالى، الباب الثالث في رؤية الأنبياء، إلخ.**

389] **كان أكثر كتيّبين تداولاً هما ترجمة دراسة ابن عربي** (انظر القسم **2/ 2/ 61، 6**)، **وترجمة تحفة الملوك** (أعلاه، صفحة **2/ 2/ 61، 112**): انظر › Osman-Bey, les Imams et les Derviches, op. cit., 165 sqq.‹؛ **عن أهمية الأحلام في حياة تركيّ**، انظر ‹المصدر نفسه. **130–1**›.

390] **صفحة العنوان ناقصة، وعلى الورقة** (1^r) **نقرأ بيد مختلفة عن تلك التي كتبت النص: ترجمة استبصار المعبرين وصنفه أمام أجل ناصر الدين أبو القاسم بن يوسف. وعلى الورقة** (1^v): **أشار إلى هذا الكتاب . . أن يترجم إلى الفارسية الشيخ الجليل يوسف بن علي . . أيد عز وجل مولانا الأجل ناصر الدين وارث الأنبياء . .؛ آخر الورقة** (312r): **خاتمة الكتاب؛ تنقص بعض الأوراق في النهاية.**

391] **على سبيل المثال، إليكم بعض المصادر المختصرة: مخطوطات الفاتح 5377، 3؛ 5402، 2> دوغوملو بابا 275؛ 463؛ 464؛ مخطوطة بيازيد، عمومي 3923؛ 3920؛ مخطوطة آياصوفيا 1717؛ مخطوطة بشير أفندي 450؛ مخطوطة بشير آغا 654، 25؛ مخطوطة حكيم أوغلو 588؛ مخطوطة درسدن 92؛ 142؛ 178؛ 198، 16؛ مخطوطة بريسلاو 42؛ 43؛ مخطوطة كامبردج، *معهد ترينيتي*** (Trinity College, R 13. 45) (انظر الورقة (44^r): **إرشادات بأبيات عربية للحصول على رؤية النبي في الحلم: دليل بالمر، صفحة 108**)؛ (Leyde, Cat. De Jung et De Goeje, III, 188)؛ (Gotha, Cat. Pertsch, III, 484-86)؛ الخ.

392] **نجد عرضًا موجزًا للحالومة في التوراة والشرق القديم والمصادر الأساس عنها في** › Ehrlich, op. Incubation dream, p. 352; Haldar, cit., pp. 13-55; Cf. L. Oppenheim, op. cit., index s.

Associations, 81-2; Sources Orientales 2/1959, pp. 39-41 (Egypte), 80-81 (Assyro-Babylonie›).

393] انظر أعلاه، صفحة 258 وصفحة 262، رقم 5؛ الطبري 1(3)/ 1157: كانت قريش تنام حول الكعبة؛ الأزرقي، صفحة 306.

394 DOUTTÉ, Magie et religion, 357 et 410 sqq. (حيث نجد تفاصيل ومراجع عن الاستخارة); A. Fischer, in ZDMG 68/1914, 325, E. Westermarck, Ritual and Belief in Morocco, I, Londres 1926, 56 sqq., 164 sq., L. Massignon, Thèmes archétypiques..., in Eranos-Jahrbuch 12, 242; Annuaire du Collège de France, 41[e] année, 86.

395 L. Deubner, De Incubatione, Leipzig 1900, p. 5: «In deorum templis ad dormiendum se prosternabat, quia certis ritibus atque caeremoniis effectis animoque bene praeparato atque prorsus in res divinas converso verisimillium erat illum per somnium apparitum esse deum in cuius templo incubat».

396] انظر التفاصيل في ‹DOUTTÉ, loc. Cit.›. قارن مع رأي أيليوس أريستيد (Aelius Aristide) الذي يظن أن الإله يرسل أحلامًا للنائم خارج المكان المقدس (انظر العديد من المصادر التي ذكرها فيشر ‹J. Fischer, Ad Artis Veterum onirocrilicae historiam, Diss. Ienae, 1899, 28 sq.›.

397] انظر الترجمة الألمانية في ‹ H. Ritter, M. Plessner, in Studies of the Warburg Institute, vol. 27, Londres 1962, p. 199 sq.›؛ أشير إلى غياب تعبير حالومة في غاية الحكيم في الملاحظة رقم4؛ فهو بالتالي من وضع ابن خلدون الذي يذكر هذا المقطع 1/ 191/ 218). هل كان موجودًا في النموذج الذي كان يمتلكه لكتاب غاية الحكيم؟.

398] ما يتعلق بالإسلام المغربي، انظر ‹ Doutté, Magie et religion, 410 sq.›. ما يتعلق بالمسيحية، انظر ‹Ehrlich, op. cit., 18, n. 4, 5 et 6.›.

399] هذا هو على نحو خاص رأي المدرسة المالكية. انظر ابن الحاج (توفي عام 737 هـ/ 1336 م)، ‹مدخل، منشورات القاهرة 1384 هـ/ 1929 م، 2/ 215؛ 241›. الدافع المقدّم هو احتمال حدوث احتلام ليلي.

400] انظر ‹GAL II, 362› حيث لم تذكر هذه الرسالة.

401] مخطوطة بورصة، أولو جامع 3496، ورق (1-20[v])، نسخي من دون تاريخ، 20 × 14.

402] انظر الورقة (16[v])؛ يوجد النصّ نفسه عند ‹ياقوت، 589/2، السطر 17 وما يليه›؛ قارن مع الهروي (توفي عام 1214/611)، ‹كتاب الزيارات›، ترجمة: ج سورديل تومين ‹-J. Sourdel Thomine, Damas 1957, p. 24 sqq.›؛ انظر الملاحظة (377) في هذا الفصل.

403] مغارة الدم، التي يقول التقليد الشعبي إنّها شهدت قتل قابيل هابيل (انظر ‹ياقوت، 4/ 13–14›، ‹الهروي، م س ذ، ص 26›.

404] صومعة الخضر (انظر ‹ياقوت، 4/ 855›.

405] التي يعدها البعض مسقط رأس إبراهيم ‹المصدر نفسه، 1/ 563–4›. ياقوت: «مسجدا إبراهيم، واحدٌ في الأشعريين، والآخر في برزة».

406] مسجد القَدَم، في حين أنّ ياقوت يقول: مسجد القدم، أي «المسجد القديم». قارن مع ‹الهروي، م س ذ، ص 31›: مشهد القدم، وهي صخرة في الحراب كان الناس يظنون أنّهم يرون عليها آثار قدمي النبي.

407] ياقوت: عند القطيعة.

408] باب شرق؛ ياقوت: باب الشرق.

409] ياقوت: الذي قال النبي صلعم إن عيسى عم يترل فيه؛ قارن مع ‹الهروي، م س ذ، ص 39–40›.

410] (om.)، وفق ياقوت.

3/2] الطرائق الفراسية (265-292)

1] انظر القسم (1/ 2). لقد رتّبنا الفقرات على نحوٍ مختلف لنعطي لهذا الفصل منطقًا داخليًا.

2] ذكر النص والترجمة إلى الفرنسية في ‹Y. Mourad. La physiognomonie arabe et le K. al-firâsa de Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, thèse compl. Paris 1939 (1940)›. انظر النص العربي صفحة 10 وما يليها؛ الترجمة، صفحة 81 وما يليها. عن مكانة الفراسة في تصنيف العلوم عند الفارابي وابن سينا وغيرهم، انظر ‹المصدر نفسه، ص 22–23›.

3] ‹كتاب التربيع والتدوير. منشورات بيلا (Pellat)، صفحة 91–2، الفقرة 176: خبرني كيف صارت القيافة في النسبة وفي الماء والجو والتربة.

4] إنّ الجذر <ق و ف> الذي يصنّف علماء اللغة ضمنه هذا المصطلح (انظر ‹تاج العروس. 6/ 228› لا يسمح بإعطاء تفسيرٍ اشتقاقيٍّ مناسب له. وكي نفهمه جيدًا، ينبغي اشتقاقه من قفا (الجذر ق ف و)، «لحق شخصًا ما خَطوةً خطوة، لازمه»، مع الأخذ في الاعتبار أيضًا معنى المصدر قفا، «القذال، قفا العنق، القسم العلوي للجسم البشري» (انظر ‹تاج العروس. 10/ 299–300›، وكذلك معنى قاف، «أمسك شخصًا ما من عنقه»، و"قوف"، «قفا العنق» ‹المصدر نفسه، 6/ 228›. وقد اعترف ابن دريد بهذا التبادل بين الأحرف الجذرية، إذ قال: القاف والواو والفاء ليست أصلاً وإنما هي من باب الإبدال (مذكور في ‹المصدر نفسه، السطر الثامن من الأخير›. ينبغي أن نلاحظ أنّ هذا المصطلح ليس له مماثل في اللغات السامية الأخرى؛ غير أنّه شوهد في نقشٍ بسيناء، على شكل <ق ي ف و> (انظر ‹Moritz, Der Sinaikult in heidnischer Zeit, op. cit., p. 30›). من جهة أخرى، فإنّ جمع قاف مذكور في اللغة السريانية بكلمة يدّوعه، وهو مصطلح يعادل على نحو أدقّ كلمة عرّاف، أو متكهّن على نحو عام (انظر ‹Bar ʿAlî, éd. Hoffmann, n° 4385, cité ap. W. R. Smith Kinship, 286›).

5] ‹حاجي خليفة، 2، المقدمة ص 4، 9، ص 588–90. انظر ‹التبريزي، الحماسة. ص 504: يقال قافة . . للقوم الذين ينظرون إلى الولد فيحكمون من أبوه لأنهم يتبعون الشبه في الأعضاء.

6] جمع بشرة، ويطبّق على مجموع الجسم، لكن على نحو أخص، على الوجه (انظر ‹تاج العروس. 3/ 45–46›: سمي الإنسان بشرًا لتجرد بشرته من الشعر والصوف والوبر).

7] يقابلها باللاتينية (auspicia pedestria , Bouché-Leclercq, I, 161, 185). ‹Doutté, Magie et religion, 370› يربط علم قيافة آثار القدمين بالسحر اللطيف بالتماس، معيدًا إلى ‹سحر الآثار› من إصدار ‹Frazer, Early History of Kinship, 79-81›.

8] ‹حاجي خليفة، 4/ 281›.

9] انظر القسم (3/ 4/ 2).

10] ‹ابن هشام، ص 115›: إن رجلاً من لهب . . كان عايفًا فكان إذا قدم مكة أتاه رجال من قريش بغلمانهم ينظر إليهم ويعتاف لهم.

11] «إذ، وفق سفر اللاويين 17، 11، فإنّ نفْس الجسد هي في الدم». انظر ‹W.R. Smith, *Kinship*, 35, 40›.

12] انظر ‹المصدر نفسه، ص 286›، حيث يذكر ‹البخاري، 6/ 124›؛ ‹الشهرستاني، ملل. منشورات كورتون (Cureton)، ص 442›؛ ‹ميداني›، ذكره فريتاغ في ‹Freytag, Ar. Prov., I, 171.›.

13] انظر القسم (2/ 1/ 4).

14] أي بمعنى «ابن أبٍ ما»، أو بالتلطيف، «ابن أمه».

15] انظر ‹W.R. Smith, op. cit., 143, 286 sq.›؛ ‹العقد الفريد. 3/ 298–9›؛ يتحدث ‹الطبري، 2/ 44–45›[1]، عن هذا التشريع، لكنّه لا يذكر محاكمةً ولا قيافة.

16] ‹3/ 333–38›.

17] يمكن أن ترتبط الأهمية التي تعزى لباطن القدم بالتصورات السحرية التي تعتبر جسم الإنسان مثل ميكروكسم او عالم مُصغّر وتوافق بين كلٍّ من أعضائه وجزءٍ من الكون (انظر ‹الجناعي› في الهامش (48) رقي القسم (2/ 2)، ‹H.H. Schaeder, Die islamische Lehre vom volkommenen Menschen..., in ZDMG 79/1925, 205›، أو الفكرة المنسوبة لأفلاطون والقائلة إنّ «الإنسان نبتةٌ سماوية؛ فهو يشبه شجرةً مقلوبة، جذرها (=الرأس) في السماء وأغصانها (=القدمان) على الأرض» ‹المسعودي، 4/ 65›. ونعرف الشجرة من ثمارها.

18] ‹ص 338›: فالولد لو خالف صورة أبيه في كنه أفعاله وتباينه في سائر شكله في الأغلب يوافقه في القدم لأن النسل لا بد له من تخصيص قوة بشي يميزه من غيره ويبينه . ..

19] ‹م س ذ، ص 13›.

20 Risâla fî manâqib at-Turk, in Tria opuscula, éd. v. Vloten, Leyde 1903, 47

21] ‹الجاحظ، كتاب التربيع والتدوير. م س ذ، ص 91–2، الفقرة 176›.

22] الجاحظ، المسعودي، الرازي، ذكروا سابقًا.

23] ‹ابن هشام، ص 564–5›: أما والله ما رأيتك منذ ناولتك أمك السعدية التي أرضعتك بذي طوى فإني ناولتكها وهي على بعيرها أخذتك بعرضك فلمعت لي قدماك حين رفعتك إليها فوالله ما هو إلا أن وقفت علي فعرفتهما.

24] ‹1/ 318›.

25] انظر ‹المسعودي، 3/ 342›: وأهل المياه آكهن وأهل البر الفايج أقوف. حول اليمنيين، قيل في كتاب الفلاحة النبطية، 2/ 1160، وما يليها، حول موضوع الصبر: ولهم قيافة الأثر وهو دليل على فرط فطنتهم وبليغ ذكايهم وإن كان للهند قيافة حسنة فإن العرب قيافتهم أحد لأن فطنتهم لما يشا[هد]ونه تقع مع مشاهدتهم له بلا فصل. وليس قيافة الهند هكذا بل يحكمون على ما يحكمون عليه بعد توقف فكر.

26] ‹القزويني، 2/ 120›؛ قارن مع ‹1/ 318›؛ ‹ياقوت، 2/ 91، السطر الأول›؛ ‹الإبشيهي، ترجمة رات (Rat, II, 175-7)›.

27] منطقة العريش ‹ياقوت، 2/ 90›.

28] ‹تاج العروس. 4/ 424›، في وسطها.

29] ‹المسعودي، م س ذ›.

30] ‹الجناعي›، انظر الهامش رقم (48) في القسم (2/ 2)، ورقة (96`).

31] انظر ‹المسعودي، 3/ 228–9›.

32] انظر ‹مراد، م س ذ، ص 135، رقم 18 و19›، الذي يستشهد بابن قيّم الجوزية، ‹الطرق الحكميّة، الصفحات 208 و195–213›. ‹Goldziher, Muh. Studien, I, 185› (إشارة إلى الحديث).

33] ‹ابن سعد، 6/ 90›؛ ‹تاج العروس، 2/ 174، السطر 15 وما يليه›.

34] انظر ‹حاجي خليفة، 1/ 452؛ مخطوطة السليمانية، مهرشاه سلطان، 185، 4 (بالتركية)؛ الموصل، 43، 42 (GAL SI,305)›. يشير ياقوت، إرشاد، منشورات مارغوليوث (Margoliouth)، 32/2، إلى كتاب بعنوان: العيافة والقيافة، كما يشير إلى كتابٍ آخر بعنوان: الفراسة، لشخصٍ يدعى أحمد بن محمد الكوفي.

35] انظر ‹الجناعي، م س ذ، ورقة 97›؛ هناك سرودٌ أخرى متعلّقة بالشافعي ذكرها ‹الآلوسي، 3/ 266–7›، ويذكر مفتاح دار السعادة لابن قيّم الجوزية. ونجد عند ‹مراد، م س ذ، ص 57–61›، أهم ما في هذه التقاليد.

36] ‹ابن خلكان، الوفيات. منشورات بولاق، 1/ 648›.

37] ‹تاج العروس. 4/ آخر الصفحة 15›.

38] ‹العقد الفريد. 3/ 64›؛ ‹الآلوسي، بلوغ، 3/ 262–3›.

39] ‹المسعودي، 3/ 343›.

40] يبدو كأنّ علماء المصطلحات العرب يجعلون من الفراسة اختصاصًا للحازي؛ انظر ‹تاج العروس. 10 /آخر الصفحة 87›: وفي الصحاح الحازي الذي ينظر في الأعضاء وفي خيلان الوجه يتكهن. وقال ابن شميل الحازي أقل علمًا من الطارق والطارق يكاد أن يكون كاهنًا والعائف العالم بالأمور والعراف الذي يشم الأرض فيعرف مواقع المياه ويعرف بأي بلد هو. وقال الليث الحازي الكاهن . .

41] ‹الأغاني. 18/ 217–8›.

42] ‹م س ذ، ص 14›. يشير الكاتب لاحقًا إلى أنّ هذا النوع من التمييز يتحقق أحيانًا عند البعير والخيل.

43 Kinship, 287.

44] لا تزال القيافة تمارس حتى يومنا هذا عند بدو الحجاز؛ انظر ‹Doughty, Travels, II, 625› (انطلاقًا من آثار الأقدام، كان بنو فهم يعرفون أكثر صفات الرجل حميميةً)؛ ‹الألوسي، بلوغ 3/ 262 (بنو مرّة)›؛ ‹Wellhausen, Reste[2], 206›.

45] انظر ‹الحماسة لأبي تمام، ص 564، البيت الخامس›، حيث تُستخدم كلمة فارس بمعنى متفرّس، أي حسن الفراسة.

46] في الأساس علمٌ يوناني ازدهر بصفة خاصة في آسيا الصغرى، وانتقل منها إلى العرب. حول الكتابات الفراسية اليونانية ومؤلفيهاً انظر ‹Richard Förster, Scriptores physiognomonici graeci et latini, I-II, Leipzig 1893›، الذي استخدم في مقدماته الطويلة كل النتائج المقبولة للدراسات العديدة التي أجريت قبله في هذا المجال. صحيحٌ أنّ الآشوريين – البابليين كانوا يعرفون هذه الطريقة الكهانية (انظر أعمال ‹F. R. Kraus, Die physiognomischen Omina der Babylonier, in MVAG 49, 2/1935, 107 p.; Ein Sittenkanon in Omenform, in ZA 43/1936, 77-113; Babylonische Omina mit Ausdeutung der Begleiterscheinungen des Sprechens, in AFO 11/1937, 219-30; Texte zur babylonischen Physiognomatik, AFO,

Beiheft III/1939, 35 p + 65 pl.أ›؛ لكنّ فراستهم كانت «نبوئيةً» أكثر بكثير مما كانت خصائصية (انظر ‹ Kraus, Die physiognomischen Omina, 17›). والحال أنّ هذا المظهر الأخير، الخاص بالفراسة اليونانية، هو الذي يهيمن على الفراسة العربية.

47] انظر (سورة محمد 30)؛ و(الفتح 29). يجري الاستشهاد من دون مسوغ بالقرآن (سورة الحجر 75): إن في ذلك لآيات للمتوسمين، التي تختم قصة لوط.

48] ينسب إلى ابن عبّاس القول التالي: «كان أفضل المتفرّسين أربعة: ابنة شعيب (يثرو) التي تفرّست وجه موسى وقالت لأبيها أن يضمّه إلى خدمته، والملك العزيز الذي تفرّس يونس الذي كان قد تخلّى عن العيش بين شعبه، فنظر إلى وجه يوسف وطلب من زوجته أن تحسن معاملته، وأخيرًا خديجة التي نظرت إلى وجه محمد وتبعته قبل أن يترل إليه الوحي» (وفق ‹الجناعي، م س ذ، الورقة 97).

49] الفراسة نور يقذفه الله في القلب (انظر ‹الجناعي، م س ذ، الورقة 68›. في كتاب ‹التدبيرات› (انظر أدناه)، يعارض ابن عربي بين فراسة طبيعية وفراسة إلهية (انظر ‹مراد، م س ذ، ص 62›.

50] ليس علينا هنا أن نلحّ على هذا الجانب الروحي للفراسة، وهو أمرٌ قدّمنا المراجع الأساس عنه في مقالة ‹.Firâsa de la nouvelle EI, 937 sq›؛ فهذا الجانب يخرج من مجال التقنية الكهانية الذي يشغلنا.

51] انظر ‹الرسالة القشيرية. منشورات بولاق 1284/1867، صفحة 137–143›؛ ‹زكريا الأنصاري، شرح الرسالة القشيرية. بولاق 1290–1873، 3/174–185›. التصوّر نفسه والاستخدام نفسه في الصوفية اليهودية: انظر ‹ G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive, Paris, Payot, 1950, 61›.

52 Le ms. De Paris 2760 (العامري المرصفي) et GAL II, 335, S II, 463 (الغُمري).

53] انظر ‹مخطوطة أنقرة، إسماعيل صائب سنجر، 1، 4161، غير ورقية، 15 × 11 × 1، نسخي من دون تاريخ: كتاب البهجة الأنسية في الفراسة الإنسانية والبهجة الرضية في الفراسة الإيمانية والحكمية للإمام الفاضل والبرفسور الكامل مربي المريدين وعمدة الفقهاء والمدرسين العارف بالله تعالى زين العابدين العمري الشافعي سبط العارف الجليل علي بن خليل نفع الله بهما وبمواهبهما يا رب في الآخرة امين امين. مخطوطات أخرى: شهيد علي باشا 1340 (مجموعة من 232 ورقة، معظمها دراسات لابن عربي)، ورق 224–232، بعنوان ‹التحفة البهية في الفراسة الإنسانية؛ حميدية 189، ورق (148ᵛ-156ʳ)، نسخي لعام 1041(؟)، 27 × 14؛ باريس 2760؛ القاهرة 6، 118 (GAL)›.

54 Cf. MOURAD, op. Cit., 61-3. Sure ce traité, éd. Par Nyberg, in Kleinere Schriften des Ibn ʻArabî, Leyde 1919, et partiellment traduit par Asín Palagios, dans *El Is. Crist.*, pp. 352-70, cf. O. Yahia, Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn ʻArabî, op. cit., II, 476, n° 716.

55 Il figure seul, comme extrait, dans Univ. Kütüp, A 1545, fol. 42ʳ-45ʳ, 19,5 x 12; Yahia, op. cit., II, 423, n° 577.

57] كتاب الفراسة هذا، الذي اعترف به ابن النديم، ‹الفهرس. 314›، بصفته منحولاً، ممثّل باللغة اليونانية في العديد من المخطوطات، لا يعود أقدمها إلى ماقبل القرن الرابع عشر (انظر ‹ Förster, op. cit., p. XXXV sqq.›؛ وقد نشر عدّة مرات بعنوان: (Αφιστοτέλους Φυσιογνωμονιxà)، بدءًا من عام 1482 م (المصدر نفسه، صفحة LX والصفحة التالية)، وترجمه إلى اللاتينية بارتوليموس الميسيني (Bartholémée de Messine pour Manfred) لملك صقلية (1258–1266 م). نجد النص اليوناني والنسخة اللاتينية عند فورستر ‹Förster, I, I-91›. ما يخص المقاطع الفراسية في النصوص الأصلية لأرسطو، انظر ‹المصدر نفسه. II، صفحة 256–271›.

58] انظر ‹عبد الرحمن بدوي، مخطوطات أرسطو عند العرب. م س ذ، ص 32›؛ ‹حاجي خليفة 4/ 388–9›. عرض عنوان مخطوطة جامعة كتبخانة أ 4507 (68 ورقة، 15.5×10.5 نسخي جميل قديم نسبيًا) على النحو التالي: هذه رسالة مشتملة على مقامة (!) قليلة من علم الفراسة للإمام الرازي، وبيد مختلفة كتب: خلاصة من كتاب أرسطاطاليس. هذه الإشارة غير موجودة في مخطوطة بيازيد، وليّ الدين أفندي 3189، ورق (132r-126v)، نسخي جميل، قديم نسبيًا، 18.2 × 12. قارن مع الحكم السريع الذي قدّمه ‹مراد، م س ذ، ص 47›. عن أهمية هذه الدراسة ومحتواها، انظر ‹المصدر نفسه، ص 69–75›.

59] مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3207، 1، ورق (1r-32v)، نسخي جميل لعام 680 هجري (انظر دراسات بوليمون (Polémon) التالية، 20 × 14: كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف في الفراسة ترجمة حنين بن إسحق المتطبب.

60] مثلاً: قال أرسطاطاليس إن ما يستدل به دلالة شافية على أن الأفكار والعقول تابعة لحالات الأبدان وليست مفردة بأنفسها عن حركات البدن ما نرى من تغيير الأحوال في السكر وفي الأمراض (قارن مع ما ذكره فورستر ‹Förster, I, 4›) قال حنين إما أن تكون قوى النفس تابعة لمزاج البدن فقد بين ذلك جالينوس في مقالة أفردها لبيان ذلك فيها . .

61] مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3430، ورق (114v-118v)، نسخي لعام 679 هجري، 20 × 15: هذا ما نقل عن أرسطاطاليس في علم الفراسة. قال للإسكندر . .

62] يعود هذا العنوان، المحتوي على كلمة فراسة، إلى مخطوطة آياصوفيا 2890، 1، ورق (1r-107v)، نسخي جميل تاريخها العام 724 هجري.

63] يختلف باقي العنوان من مخطوطة إلى أخرى (آيا صوفيا 2796: في علم الفلك والنجوم؛ نوروعثمانية 2792: في علم الطلاسم والسحر والنيرنجات والنجوم؛ جامعة كتبخانة أ 4734: في علم الطلاسم والنجوم؛ بيازيد، عمومي 1280: في أسرار النجوم؛ لكن أيًا من هذه المخطوطات التي رأيناها ليس في عنوانها: في مخاطبة النجوم، مثلما يرد في (GAL S I, 923 sq.)، حيث أُسند العمل (المصدر نفسه، صفحة 735)، لفخر الدين الحرالي، توفي عام 637/1239، مستندًا فقط لحاجي خليفة 3/596!

64] هذا الفصل، المقتطف من سرّ الأسرار، المنسوب إلى أرسطو، ترجمه إلى اللاتينية فيليب الطرابلسي، نحو نهاية القرن الثاني عشر. واستخدمه ميكائيل سكوت (Michael Scot) في كتابه: (Liber physionomie... cum multis secretis mulierum)، الذي كتبه ألبير الأكبر (Albert le Grand) من أجل الإمبراطور فريدريك الثاني (انظر (Ed. Taube, Tractandorum)، ذكر أدناه، صفحة 17 وما يليها)، في (De animalibus)، وكذلك روجر بيكون (Roger Bacon)، في (Opus Maius)، الذي أهداه توب (Ed. Taube)، للمرة الأولى، في (Tractandorum scriptorum graecorum physiognomonicorum preparatio, Diss. Inauguralis philologica Vratislaviae 1862, pp. 29-33)؛ وقد أعاد توب نشره، بعد مراجعته وتحسينه، في (*Programm des königlichen Gymnasium zu Gleiwitz*, Gleiwitz 1866, 2e article, pp. 5-10). وقدّم له فورستر (Förster, II, 181-222) نسخة ثلاثية: 1. نسخة شتاينشنايدر (M. Steinschneider) التي صُنعت انطلاقًا من المخطوطة العربية لغوتا، 2. نسخة فيليب الطرابلسي (التي صُنعت انطلاقًا من مخطوطات أخرى غير مخطوطة باريس 6298 التي اتبعها توب)، 3. مخطوطة شتاينشنايدر (Steinschneider)، التي كُتبت انطلاقًا من إحصاء ثانوي، تمثلها مخطوطة برلين 943، من ممتلكات

شبرنغر (Sprenger)، ومخطوطة عبرية في حوزة المترجم. انظر النص العربي الذي نشره عبد الرحمن بدوي في (Book on Politics, in Fontes Graecae doctrinarum politicarum Islamicorum, Le Caire 1954)؛ قام بالترجمة إلى الإنكليزية فلتون (A. S. Fulton, in Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, éd. R. Steele, fasc. V. Oxford 1920)؛ ويوجد ملخّص عند مراد، مصدر سبق ذكره، صفحة 47 وما يليها.

[65 انظر على نحو خاص مخطوطة آياصوفيا 3632 (مجموعة الكتابات الأبوقراطية الإحدى عشرة)، 2: تقدمة المعرفة (Prognostica)؛ مخطوطة حميدية 189، ورق (158ʳ-157ᵛ)، نسخي للعام 1041 هجري تقريبًا، 27 × 14: فراسة العلامات الدالة على موت الإنسان العليل نقلت من كتاب أبقراط؛ قارن مع مخطوطة جامعة كتبخانة أ 6177، ورق (52ʳ-48ʳ)، نسخي لعام 664 هجري: كتاب أبقراط في الموت السريع؛ مخطوطة كوبرولو 1601، ورق (245ᵛ) و(248ʳ): في البثور (حول النصوص الأبوقراطية اليونانية، انظر فورستر، II، صفحة 241 — 249). قارن مع مخطوطة مراد مُلا 1256، 4، ورق (305ᵛ-298ᵛ)، نسخي كبير من دون تاريخ: علامات المريض في جميع ما يأتي في أوقات مرضه، مجهول المؤلّف ويتفحّص فرص شفاء المريض انطلاقًا من بعض العلامات. البداية: إذا مرض الإنسان أول يوم من الشهر فمرضه ثلاثة أيام ثم يبرأ بإذن الله تعالى ويداويه الأطباء . .؛ مخطوطة رسول كتّاب مصطفى أفندي 1164، 6، ورق (116ᵛ-112ᵛ)، نسخي لعام 850 هجري (تاريخ المجموعة)، 27 × 17: الفراسة على أعضاء الإنسان عن الحكماء.

[66 المعطيات الفراسية المنسوبة إليه تتبع من مجموع أعماله، وبصورة خاصة: الاسطقسات والمزاج وسوء المزاج والقوى الطبيعية والنبض الصغير وحدود الجسة، التي ترجمها حنين بن اسحق (مخطوطة آياصوفيا 3674، 106 ورقة، 23 × 16، نسخي متواضع قديم نسبيًا؛ قارن مع مخطوطة جامعة كتبخانة أ 6158: 30 مقالة لجالينوس، 301 ورقة، نسخي من دون تاريخ 21 × 14)؛ كتاب العلل والأمراض، المترجم نفسه (مخطوطة آياصوفيا 3591، 148 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 23 × 15)؛ كتاب المواضع الآلمة، ترجمه حبيش، ودققه حنين (مخطوطة آياصوفيا3589، 134 ورقة، نسخي من دون اسم، 21 × 13؛ قارن مع مخطوطة جامعة كتبخانة أ 3869، 234 ورقة، نسخي لعام 1127 هجري، 20 × 15)؛ تفسير جالينوس لكتاب فولوبوس في تدبير الأصحاء (مخطوطة آياصوفيا 3585، 151 ورقة، نسخي سابق للعام 574 هجري، 23 × 17؛ مخطوطة جامعة كتبخانة أ 6177، ورق (30ᵛ-1)، نسخي لعام 664 هجري، 17.5 × 14)؛ مقالة جالينوس في اختلاف الأعضاء المتشابهة الأجزاء، ترجمة حنين (مخطوطة جامعة كتبخانة، مصدر سبق ذكره، الورق (47ᵛ-31ʳ)؛ كتاب أسرار النساء، ترجمة حنين (مخطوطة آياصوفيا 4838، ورق (74ᵛ-57ᵛ)، مجموعة العام 638 هجري، نسخي 16 × 12؛ مخطوطة بغداتلي وهبي 1409، ورق (26ʳ-19ʳ)؛ كتاب أسرار الرجال، المترجم نفسه (مخطوطة آياصوفيا، ذكرت سابقا، ورق (-76ᵛ 105ᵛ)، مصدر سبق ذكره، ورق (32ᵛ-26ᵛ)؛ الخ. قارن مع النصوص اليونانية التي ذكرها فورستر (Förster, II, 283-299).

[67 انظر الفصل الخامس (!) من كتاب الطب المنصوري، الذي يعالج أمراض الجلد وفق جالينوس؛ هذا الفصل موجود ضمن مجموعة من الدراسات الفراسية في مخطوطة بورصة، حسين شلبي 882، ورق (74ʳ-68ʳ)؛ واستخدم في الفصل الأول من دراسة مجهولة المؤلف في الفراسة، وردت في مخطوطة كوبرولو 1620، ورق (78-23)، نسخي من دون تاريخ، 17.5 × 13، بعنوان: كتاب جليل في الفراسة وفيه ما يستدل على الرجل وأحواله وأفعاله، وفي كتاب الدلائل للحسن بن البهلول؛ مخطوطة ميلات، حكيم اوغلو 572، 1، رقم 43؛ قارن مع المصدر نفسه، رقم 44

و45 و46؛ وقد نشرت في حلب في العام 1929. نجد عند فورستر (Förster, II, 163-179) الجزء الفراسي للمنصوري، المستخلص من النسخة اللاتينية لجيرار الكريموني؛ المختصر مذكور عند مراد، مصدر سبق ذكره، صفحة 53 وما يليها.

[68 انظر مخطوطة أسعد أفندي 3774، 7، ورق (96r-89v)، 19 × 10، في 13 فصلاً: اسم ابن سينا غير مذكور في النص، لكنّه مكتوب بالقلم الرصاص على صفحة العنوان. تعليق، بيد أخرى غير التي كتبت رسالة في التعبير التي تسبق والتي تنسب إليه (تاريخها 973 هجري). وتنسب دراسة فراسية لاتينية لابن سينا (انظر ‹Förster, I, p. CLXXVIII›).

[69 وافليمون كان قد تفرد بعلم الفراسة. (مخطوطة بورصة، حسين شلبي 882، ورق (54r)). عن حياته، انظر › Förster, I, p. LXXV sqq; id. De Polemonis physiognomonicis, Kiel 1886; Hugo operibus arte, Breslauer Philosoph. Abhandl., VIII, Jüttner, De Polemonis rhetorus vita Premerstein, Das Attentat der Konsulare auf Hadrien im Jahre 1/1898, 20-37; Anton v. 118 n. Chr., Klio, Beiträge z. Alten Geschichte, 8. Beihefte, Leipzig 1908, p. 46 sqq.; Willy Stegmann, in Pauly-Wissowa, RE XXI, 2/1952, col. 1345 sqq.›.

[70 في تجميعٍ قام به مسيحيٌّ مجهول الاسم (انظر ‹Förster, I, p. LXXVI›). إضافةً إلى النسخة العربية، عُرفت دراسة بوليمون عبر مسيحيّ لاتيني مجهول أقام ملخصًا لكتابات الطبيب لوسوس، والبرفسور أرسطو وبوليمون ‹Förster, II, 1-145›، وعرفت خاصةً عبر تفسير يوناني، أجراه أداماتيوس (Adamantius)، وهو طبيبٌ يهودي من الإسكندرية عاش في النصف الأول من القرن الخامس (انظر ‹rster, I, p.C sqq. et 297-426F›).

[71 انظر ‹46/3، 83، 87–8›. انظر كذلك الفهرس ص 314: كتاب الفراسة لفليمون ولارسطا[طا]ليس وكتاب فراسة الحمام. لقد ذكر الجاحظ بوليمون في معرض حديثه عن الحمام، وما عزاه إليه ليس موجودًا في مخطوطة ليديه (انظر ‹Förster, I, 187›).

[72 انظر مخطوطةساراي، أحمد 3، 3207، 2، ورق (75r-33r) كتاب افيلامون في الفراسة والتوسم و(92v-75v): ولافليمون في فراسة النسا، نسخي جميل لعام 680 هجري، 20 × 14؛ المصدر نفسه 4245، 66 ورقة، نسخي جميل من دون تاريخ، 24 × 17؛ مخطوطة مانيسا 1556، غير ورقية، نسخي جميل من دون تاريخ، 19 × 14. حققت مخطوطة ليديه 1206 (cat. De Jung et De Goeje, III, 165) وترجمت إلى اللاتينية على يد هوفمان (G. Hoffman)، أورده فورستر (Förster, I, 95-294)؛ قارن مع المصدر نفسه (II, 149-160)؛ يعطي مراد، مصدر سبق ذكره، صفحة 44 وما يليها، ملخصًا له في كتاب الفراسة لفليمون الحكيم، نشر في حلب عام 1929، بعد الجزء الفراسي لكتاب الطبّ المنصوري، يختلف عن التحقيق الابتدائي الذي قام به ليديه ويتماثل مع مخطوطة غوتا، ترجمها إلى اللاتينية هوفمان (G. Hoffman) (انظر ‹Förster, II, 147-160›).

[73 انظر مقدمة مخطوطة مانيسا: هذا كتاب لفليمون الذي وضعه في الفراسة وكان قد نظر في أشياء ألحق بعضها ببعض في الشكل . .

[74 ‹Saray, Ah. III, 3245, fol. 16r; comp. Bursa, Hüsayn Çelebi 882, fol. 62r-62v et 67v-68r. Comp. Le ch IV de K. as-siyâsa fî 'ilm al-firâsa d'ABÛṚÂLIB AL ANŜARI Saray, Ah. III, 3589, fol. 5 sqq.›: في بيان أخلاق الحيوان مأخوذ من صورها وأشكالها وأفاعيلها وأخلاقها يتخذ ذلك مقياسًا يكون العلم به عونًا على معرفة ما يشابهه من أحوال الناس (وهو من أقوال أرسطو وأقليمون وايلاووس).

[75 «المصدر نفسه 3207، ورقة (78^v)؛ انظر كذلك «مخطوطة بورصة، حسين شلبي 882، ورق (67^r-67^v)»؛ قارن مع «المصدر نفسه (64^v-64^r)».

[76 في مجموعة الكتابات الفراسية في مخطوطة بورصة، حسين شلبي 882 (89 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 18×13)، التي يظهر على رأسها (ورقة (53^v-1))، عنونت هذه الدراسة كما يلي: كتاب الفراسة؛ كذلك في مخطوطة كوبرولو 1601 (نسخي كتبه ناسخان، دون تاريخ، 21.5 × 16.5)، ورق (198^v-248^r)، حيث نقرأ ببساطة: فراسة. لكن في مخطوطة بورصة نفسها، ورقة (54^r)، يعطيها المؤلف العنوان التالي: السياسة في علم الفراسة. انظر كذلك مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3589 (38 ورقة، 20 × 13)؛ مخطوطة أسعد أفندي 1847 (58 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 18.5 × 13.5)؛ مخطوطة جُورم3095 (43 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20.5 × 13.5 × 5): في علم الفراسة لأجل السياسة؛ مخطوطة ساراي، خزينة 556 (67 ورقة، نسخي جميل من دون تاريخ، 20 × 13): كتاب أساس الرياسة في علم الفراسة؛ مخطوطة آياصوفيا 3728 (33 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 16 × 11): إكمال السياسة في علم الفراسة؛ مخطوطة مانيسا 2918، 1: معاقد حجة من علم الفراسة لأجل السياسة. كتاب نشر لأول مرة في المطبعة الوطنية بالقاهرة في العام 1299 هجري. يذكر حاجي خليفة، 610/3، عن هذه الحقبة نفسها دراسةً بعنوان: سلم الحداسة في علم الفراسة لتاج الدين علي بن أحمد، المعروف باسم ابن الدريهم الموصلي (توفي عام 1361/762)، لم نتمكن من العثور عليها. حول الصلات بين دراسة الأنصاري ودراسات أرسطوطاليس وبوليمون، انظر فورستر (Förster, 1, p. XXVI sqq. et LXXXIV sqq.).

[77 الأرجح لدينا أنّ هذا الاسم نتج عن الخلط بين أنطونيوس بوليمون (Antonios Polémon)، عالم الفراسة الذي نتحدث عنه، وبوليمون بيريجيت (Polémon le Périégète) (القرن الحادي عشر قبل الميلاد) والذي كان رحّالةً وجغرافيًا يونانيًا، مؤلف كتاب: (de Périégèse d'Ilion)، الذي دعاه سويداس (s. v.): (Πολέμων Εὐνηγέτον Ἰλιεύνς). وهكذا، يكون بوليمون قد ذكر هنا باسمين مختلفين! انظر مع ذلك محاولة التفسير التي قام بها مراد، «م س ذ، ص 31–3 (Aeliüs Prometus, Apuleius, Hipocrate)».

[78 فيما يزعمه أرباب الفراسة في العين المحمودة: ورق (54^r-61^r).

[79 قارن مع خاتمة الدراسة نفسها: هذا ما وجد من خط معلقه وجامعه ومؤلفه ومصنفه محمد بن أبي طالب الأنصاري الدمشقي بجامع ثغر عكا سنة ثلاث وعشرين وسبعماية.

[80 مخطوطة باريس 2562، 20. كتاب الفراسة لابن الخوّام، نشره محفوظ (H. 'A. Mahfûz) في طهران 1954، 16 صفحة + لوحة؛ ولم نتمكّن من رؤيته.

[81 انظر «GAL S II, 19». في موسوعته عن العلوم، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، نشره شبرنغر (A. Sprenger, Bibl. Indica, 21/1849)، ونشر في القاهرة عام 1900، كُرّس فصل للفراسة؛ انظر فيدمان «E. Wiedmann, Beitr. LIII, in Stizungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen 48/1916».

[82 انظر مخطوطة آياصوفيا 3361، 67 ورقة، نسخي لعام 895 هجري، 21 × 16. يمكن مطالعة مصادر أخرى في (GAL II, 82) و(S II, 169)؛ انظر مراد، م س ذ، ص 55-56.

[83 يمكن أن يكون مصدر هذا النوع من الاعتبارات كتاب الأهوية والبلدان (قارن مع (De aere aquis locis) لأبوقراط، الذي ترجمه حنين بن اسحق؛ انظر مخطوطة آياصوفيا، ورق (1-31)، تعليق جميل من دون تاريخ، 17.2 × 10. ينسب عملٌ باسم كتاب البلدان إلى الجاحظ؛ انظر بيلا (Pellat, Inventaire de l'œuvre Ǧāḥiẓienne, in Arabica 3/1956, p. 154, 35).

84] حول هذا الموضوع، قارن مع فصل ابن البهلول، في كتاب الدلائل (ميلات، حكيم أوغلو 572، رقم 46)، المعنون: في شر[اء] المماليك وعلامات صحة أبدانهم وامتحانهم؛ مخطوطة جامعة كامبردج 1388، ورقة (117r) وما يليها؛ الطبري، 1(2)/1025–26، والأغاني 29/2–30، حيث تعطى صفة أو معيار الجمال الأنثوي المتبع في شراء العبدة.

85] نشره مراد، صفحة 10؛ قارن مع أحمد بن محمد، المعروف باسم ابن كثيرة، كتاب الخيل وصفاتها وألوانها ... وعلاجاتها ... (مخطوطة آياصوفيا 3705، 203 ورقة، نسخي مثلّث، قديم نسبيًا، 32.5 × 22)؛ ابن هديل الأندلسي، حلية الفرسان، نشره وترجمه مرسييه (Mercier, Paris 1922-24)؛ انظر صفحة 22 وما يليها (نص) وصفحة 87، رقم 3؛ 94–95؛ 124-5 (ترجمة) وفي أماكن أخرى؛ كاسارتيلي ‹L. Casartelli, Sôlûtar: la pierre de touche du cheval›، ترجم عن الفارسية ونشر في ‹Le Muséon 9/1890, 96-105, 185-192; 402-411›.

86] ‹كتاب الدلائل. م س ذ، رقم 48›.

87] ‹الحيوان، 5/ 93›.

88] انظر ‹ Pauly-Wissowa, RE XV, 1, p. 392, col. 2 sqq. (devin légendaire), p. 395, col. 1 (langage des oiseaux)›. غير إنّه يبدو أنّ مؤلّف هذه الدراسة مختلف عن تلك الشخصية الأسطورية (انظر المصدر نفسه، ص 399، 6).

89] انظر أرتيميدورسس إفيسيا ‹ Artémidore d'Ephèse, Oneirocritica, éd. Hercher, III, 29 (in apparatu)›؛ الترجمة العربية، صفحة (392). هل هو فصلٌ من دراسته المعنونة: (Περί τεράτων καί σημείων)، كما يجعلنا نفترض (καί) التحقيق الابتدائي V، أم أنّ الدراسة كلّها مكرّسة للتنبؤّات عن طريق الفئران، كما يجعلنا نفترض (ἐν τῷ) التحقيق الابتدائي L؟.

90] قارن مع ‹الجاحظ، العرافة. ص 17–19›.

91] انظر الإبشيهي، ترجمة رات ‹Rat, II, 188-9›؛ ‹النويري، نهاية. 3/ 144–5›. نجد علامات أخرى مستقاة من الجسم والرأس والشعر عند الجاحظ، ‹العرافة. ص 14–17›؛ عن السلوك والطباع، انظر ‹المصدر نفسه. ص 12–14›: من كلام جوبر الهندي في الفراسة وعلامات في الرجال والنساء وما أشبه ذلك.

92] نجد مثالاً جميلاً على ذلك عند الطبري ‹3/ 1088–90›[2]، حيث يصف بدويّ من سورية، يقول عن نفسه إنّه رجلٌ حسن الفراسة في الناس جيد المعرفة بهم، شعرًا الأمير عبد الله بن طاهر ورفاقه دون أن يعرفهم مسبقًا، ويستخرج ميزاتهم وعيوبهم.

93] ‹كتاب علم الفراسة الحديث . .، القاهرة، مطبعة الهلال، 1901، 160 صفحة›.

94] ‹تاج العروس. ص 313›: شامة سوداء في البدن وقيل نكتة سوداء فيه وفي التهذيب بثرة في الوجه تضرب إلى السواد؛ قارن مع ‹ Cl. Huart, Anîs ol-ochchâq. Traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté, trad. du persan et annoté, Paris 1875 (Bibl. De l'Ecole des Hautes Etudes, IVe Section, vol. 25), pp. 49-54›. عن الخيلان عند الفرس، انظر ‹الجاحظ، العرافة. ص 7›.

95] ‹تاج العروس 7/ آخر الصفحة 311›: والخال ما توسمت من خير. لقد نتج عن غنى معاني الجذر خ و/ي ل قصيدتان، استخدمت فيها جميع ألوانه: إحداها في بحر السلسلة لعبد الله الطفلاوي (انظر ‹تاج العروس. 7/ 314، السطر 7 وما يليه›، والأخرى في كتاب كشف الحال في وصف

الخال لصلاح الدين الصفدي: انظر ‹ms. Copenhagen, nos CCXCII et CCXCIV (p. 162)›. عن هذا الأخير، انظر ‹مراد، م س ذ، صفحة 37›.

96] ‹تاج العروس. 8/ 362، السطر 12›: وقال ابن شميل الشامة شامة تخالف لون الفرس على مكان يكره وربما كانت في دوائرها. لكن المصطلح التقني الذي يشير إلى «كلّ لون مختلف عن أساس لون الثوب» هو شية (من الجذر <و ش ي>): انظر ‹Ibn Hudayl, op. cit. trad. Mercier., 85 sqq.›. عن أهمية البقع في شراء حصان، والتي ترفع أو تخفض ثمنه، انظر ‹المصدر نفسه، ص 79–81›؛ عثمان بيه ‹Osman-Bey, Les Imams et les Derviches, op. cit., 138 sq.›.

97] ‹تاج العروس. م س ذ، السطر 3–4›: والشامة علامة تخالف لون البدن الذي هي فيه . . وقال الجوهري الشام جمع شامة وهي الخال؛ السطر 13: والشامة أيضًا أثر أسود في البدن وفي الأرض.

98] يستخدم المصطلحان في التنبؤات الآشورية البابلية (ما يتعلق بخالو، انظر على سبيل المثال ‹Bezold, 120; Kraus, in MVAG 40, 2/1935, p. 40›؛ ما يتعلق بشاموتي، انظر ‹Labat, Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux, Leyde 1951, 200, l.7›.

99] عن هذا الموضوع، انظر رسالة أبقراط في الكلام على الخيلان ‹مخطوطة بورصة، حسين شلبي 882، ورق (61'-62')›، قضايا أبقراط في البثور (مخطوطة كوبرولو 1601، ورق (245'-248'))، اللذين استخدمهما الجاحظ في كتابه العرافة، صفحة 116 وما يليها، في فقرة بعنوان: من كلام أبقراط في دلائل الخيلان والشامات (عنوان دقيق لمخطوطة برلين: انظر ‹Ahlwardt, IV, 557, n° 5373›). انظر تنوعات نصّ عربي كتب بالأحرف العبرانية، نشره شتاينشنايدر (M. Steinschneider, Bolletino italiano degli studi orientali, N. S. 7/Firenze 1877-82, p. 129 sqq.).

100] ‹الفهرس. ص 314›: كتاب الخيلان لميناوس، كتاب الشامات لميناوس الرومي.

101] بالمماهاة مع «الزيتون» (ἐλαία): حبة زيتون، شجرة الزيتون.

102] العنوان الدقيق هو (Μελάμποδος ἱεφογφμματέως πεφὶ ἐλαίων τον σώματος μαντιχὴ ττφός Πτολεμαῖον βασιλέα)، نشره فرانتز ‹Franz, in Scriptores physiognomoniae veteres, Altenbourg 1780, pp. 501-509›. حول ملمبس، انظر ‹Pauly-Wissowa, RE XV, 1, p. 399. 6›. قارن مع نيكولايد ‹J. Nicolaïdes, Les Livres de divination, Paris 1889, pp. 87-88›، حيث يترجم عن التركية: «كتاب الشامات»، المنسوب إلى ليون الحكيم؛ قارن كذلك مع ما ورد في ‹Babyloniaca 1/1906, 91 sqq.›.

103] إذا وضعنا جانبًا الكتابات المنسوبة لأبقراط (انظر أعلاه، ص 383، رقم 65). بين الفالات الفراسية عند الآشوريين والبابليين، كان هناك تلك المستخلصة من البقع الطبيعية في الجسم (أمصاتو) ومن الخيلان (خالو) ومن الوحمات (بندو) ومن الثآليل ومن البثور ومن الكَلَف والنمش ومن الندبات، وحتى من الأشعار التي تنمو فيها (انظر كراوس ‹Kraus, Die physiognomischen Omina der Babylonier, op. cit. 39 sqq.›). لكن عنوان الفهرس يعود بوضوح إلى عملٍ يوناني.

104] بالفعل، ففي الكتابة الكوفية في القرن الثالث/ العاشر، كما في الخط النسخي للقرون التالية (حتى القرن السابع/ الرابع عشر)، كان يمكن للام في ملمبس أن تلتبس بسهولة مع الياء في ميناوس، حيث يكون سقوط الميم بعد ميم أخرى وتحوّل الباء إلى نون ظواهر ممكنة أيضًا، ناتجة بالتوالي عن التناغم وعن غياب نقاط الحروف.

105] ذكره ‹مراد، ص 10›.

106] ‹العرافة، صفحة 7›.

107] ‹ابن سعد، 1/ 1/ 99–100›؛ انظر ‹المصدر نفسه، ص 101›، حيث يقال إنّ راهبًا آخر، يدعى نستور، قد تعرّف العلامات نفسها لديه في رحلته الثانية، حين كان في الخامسة عشرة من عمره.

108] انظر ‹الطبري، 1/ 1124›[3] جعل يلحظه لحظًا شديدًا وينظر إلى أشياء من جسده قد كان يجدها عنده من صفته.

109] ‹ابن هشام، ص 116›: وكان مثل أثر المحجم؛ قارن مع ‹الطبري، 1/ 1125›[3]: مثل التفاحة.

110] قارن مع ملمبس، ذكره فرانتز ‹Franz, op. cit., 507: ‘Eàν εíς τ στφιον, έμτταθεῖς ὐντтоγ ἑσονται›، «إذا كانت (الشامة) أسفل البطن، فإنّ (الرجل أو المرأة) يميلان إلى الهوى».

111] ‹الأغاني. 14/ 124›.

112] تعود هذه العبارات إلى بلزاك ‹Honoré de Balzac, Le Cousin Pons, in La Comédie humaine, vol. 22, Lausanne, Ed. Rencontre, p. 137›.

113] التكهن باللمس بالأصابع؛ انظر ‹Maxwell, Divination, ch. 10›.

114] التكهن بالنظر إلى الأظافر: المصدر نفسه؛ الفصل الثالث من بوليمون العربي (ذكره فورستر ‹Förster, I, 199›) موقوف للعلامات المتسخلصة من الأظافر. إنّ دور الأظافر معروفٌ على نحو أكبر في السحر: انظر فوسي ‹Fossey, Magie assyrienne, 113, 163›، عن السحر ببقايا (لقتَ) الأظافر؛ فريزر ‹Frazer, Golden Bough, I, 375›. في الإسلام، تعد نظافة الأظافر من فروض الطهارة: «كثيرًا ما كان النبي يستجوب أصحابه حول أحلامهم وكانوا يقصّونها عليه؛ لكن لم يكن لديهم شيءٌ منها في بعض الأحيان. فرأى أنّ أظافرهم طويلة ووسخة وقال لهم: «أيمكن أن يحلم المرء بمثل هذه الأظافر» ‹الدينوري، مخطوطة باريس، ورقة (23ᵛ)›؟.

115] جمع جمع سرّ، جمع أسرار، سرار، «خطوط اليد» والسرّة، «خطوط الوجه والجبين»؛ انظر ‹تاج العروس. 3/ 271، السطر 7–9›.

116] الرازي، ذكره مراد، ‹م س ذ، الترجمة العربية، صفحة 11›؛ ‹حاجي خليفة، 1/ 236›؛ قارن مع ماكسويل ‹Maxwell, op. cit., ch. 16, pp. 127-133›. عن القرابة بين النظر في أكباد الحيوانات وقلوبها عند الآشوريين والبابليين وعلم الأسارير، انظر بواسييه ‹Boissier, Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne, Genève 1905-6, p. 131-2›.

117] تشكوبروزاده (Taşköprüzadeh)، ذكره حاجي خليفة، ‹م س ذ›؛ قارن مع ‹الفهرس، ص 31: كتاب خطوط الكف والنظر في اليد للهند›.

118] انظر ‹الديوان›، منشورات ‹R. Geyer, Gibb. Mem. Ser., N. S. VI, Londres 1928, p. 107, n° 18, v. 46›:

فانظـــر إلى كفـــي وأســـرارها

هـــل أنـــت أن أوعدتني صابري

لا بدّ أنّ هذه الممارسة كانت واسعة الانتشار بين مسيحيي الشرق الذين تركوا كتابات عن هذا الموضوع: انظر بيروت، الكلية الشرقية. 271 (العلامة 279): فراسة الكف، لمؤلّف مسيحي، في جزئين، يعالج الأول طبيعة اليد ومظاهرها (مع رسوم فظّة)، في 24 فصلاً، ويتحدّث الثاني عن أسرار الحياة وفق اليد في 42 فصلاً؛ حلب، مخطوطةً سباث 29: فراسة الكف، دراسة أجراها رجل دين من القدس (القرن التاسع عشر)، 41 صفحة؛ مخطوطة برلين 4255، مجهولة المؤلف من 55 ورقة، مقسّمه إلى باب اليمين وباب اليسار وتذكر، من بين من تذكرهم، أرسطو وتوماس الأكويني وألبير الكبير؛ قارن مع المصدر نفسه 4256–58.

119] انظر مخطوطة الفاتيكان 938، 14، ورق (100-99v)، القرن العاشر هجري، 29 × 20؛ مصادر أخرى في (GAL I, 508)، (S I, 924).

120] مخطوطة حسين شلبي 882، ورق (66r-64v): ... علامات تظهر من مقادير أصابع اليد (قارن مع الفصل الرابع من بوليمون العربي، ذكره فورستر ‹Förster, I, 201›)؛ ورق (67r-66r): ومما يستدلون به على كثرة الأولاد وقلتهم [من] نظرهم في باطن الإبهام. تحتوي مخطوطة كوبرولو 1601 على صفحة (ورقة (240v)، 21.5 × 16.5 نسخي كبير) مع رسوم، بعنوان: علامات أسارير الكف. ينسب حاجي خليفة 576/3، لمصطفى بن حسن الجنابي (توفي عام 1590/999؛ ‹GAL S II, 411›) نصًا بعنوان السبع السيّار، يعالج القيافة والفراسة والغالب والمغلوب، الكف والكتف ومقادير الأصابع.

121] انظر ‹الرازي، ذكره مراد، الترجمة العربية، صفحة 12؛ حاجي خليفة، 1/ 387›.

122] حاجي خليفة، ‹م س ذ›.

123] انظر القسم (2/ 1/ 13)

124] انظر القسم (2/ 1/ 12) هامش (178) والقسم (2/ 1/ 17) هامش (220).

125] ما يتعلق بعلي، انظر تشكوبروزاده (Taşköprüzadeh, Miftâĥ, as-sa'âda)، ذكره حاجي خليفة، ‹م س ذ›.

126] انظر مخطوطة نوروزمانيه 2412، 42 ورقة، نسخي قديم، 26 × 19؛ المصدر نفسه 2840، 24 ورقة، خط مغاربي، 26 × 18.5، شهادة الملكية تعود للعام 670 هجري؛ مخطوطة شهيد علي باشا 1812، 51 ورقة، نسخي جميل (الأبواب والعناوين بالأحمر والأخضر)، نفّذ في القاهرة في العام 945 هجري، 18 × 112). مخطوطة بورصة، حسين شلبي 882، ورق (89r-84r) (نسخي من دون تاريخ 18 × 13). كتب الأب الكرملي لبواسييه (انظر (Mantique babylonienne et mantique hittite, 51)) أنّه يملك نسخةً منها. ومن ضمن ما قاله له: «هناك أدبٌ كامل حول علم الأكتاف». لم يتسنّ لنا أثناء بحثنا في المخطوطات العثور على شيءٍ آخر سوى ما ذكرناه هنا.

127] تفسّر كيفية كشف الغيب عبر هذا العلم على النحو التالي: «رسالة حول علم الأكتاف، وهو علمٌ يشير إلى ما سيحصل وفق رسوم لوح الكتف؛ فالله أنزل علمه العصيّ مع المطر؛ فحين ترعى الحيوانات العشب، يتثبّت هذا العلم في ألواح أكتافها» (مخطوطة شهيد علي باشا 1812).

128] انظر مخطوطة القاهرة 4451 (فهرس المجلد الخامس، صفحة 338).

129 Sorcellerie, 148.

130 Magie et religion, 371-2.

131 Comp. JAMES, Origines of Sacrifice. A Study in comparative Religion, Londres 1937, p. 239: «...divination by entrails is the only type which needs an altar».

132) يؤكّد حاخام لاوي قال إنّه سافر كثيرًا بين العرب، ويعرف عاداتهم، أنّه رأى عربيًا يقتل خروفًا ويمارس عليه الكهانة (انظر ‹Midraš Ekah-Rabbah, 54, et Qohelet, 116›).

133] ‹1/ 191/ 218 و194/ 221›: والناظرين في قلوب الحيوان وأكبادها وعظامها؛ يشير زوسيم ‹Zosime (I, 59)› إلى مجافاة زنوبيا، ملكة تدمر، لهذه التقنيات: ففي لحظة إعلان الحرب على أورليان، استشارت نبوءة أفاكا (Aphaca)، في أثناء الاحتفال السنوي، بدلاً من البحث عن إرادة الآلهة في أحشاء الضحايا.

134] انظر القسم (1/ 1/ 6).

135] عن مصطلحات الفراسة بلوح الكتف عند الآشوريين والبابليين، وعند اليونانيين والسريان والعرب، انظر فورلاني ‹ G. Furlani, Sur la palmomantique chez les Babyloniens et les Assyriens, in AO 17/1949, 1, 255 sqq.›. في كتاب الجاحظ ‹العرافة. ص 21›، يميّز هذا المصطلح بآخر: باب معرفة الاختلاج وضربان العروق. وتجعلنا كلمة ضربان نتذكر كلمة <تراكو> الأكادية، التي تعني «طرق»، والمستخدمة في المعنى نفسه (انظر كراوس ‹ Kraus, Die physiognomische Omina der Babylonier, op. cit., p. 41›).

136] نجد عند فورلاني ‹Furlani, loc. cit., 255 sq.›، تمييز غالينوس بين (παλμός)، «الاختلاج»، والارتجاف، القشعريرة، التشنجات.

137 Ms. Strassbourg 4212, fol. 261.

138] يتضمن بعض المخطوطات إضافة ذي القرنين، وبعضها الآخر لا يتضمنها. بصورة عامة يشير هذا الاسم عند العرب إلى الإسكندر الأكبر؛ لكن هرمان ديلز (Hermann Diels) يقترح في هذا الصدد اسم الإسكندر المقدوني، مؤلّف كتاب في علم الحيوان ذي طابع مدهش، عنوانه: (Περί ζώων)، والشهير في وطنه، كاريوس، كما في المقاطعات الأخرى، بمعرفته بالعلوم الباطنية ‹ Z. Beiträge Zuckungslit. , op. cit., 57›. يستحق هذا الاقتراح الهام أن يفحص بعناية.

139 Cf. Die griechischen Zuckungsbücher (Melampus, Περί παλμών), in Abhandlungen des kgl. Ak. Der Wissenschaft, 1907, fasc. 4, 42 p. contenant une introduction à l'œuvre de Mélampos et une éd. Critique de son live; ib. 1908, fasc. 4, 130 p., contenant: pp. 1-16, Nachträge zum ersten Teil (Melampus) pp. 1-16, Nachträge zum ersten Teil (Melampus), pp. 17 43, Slavische Zuckungsliteratur, pp. 45-50, Das rumänische Zuckungsbuch, pp. 51-91, Arabische Zuckungsliteratur, pp. 93-102, Hebräische Zuckungsliteratur, pp. 103-112, Das türkische Zuckungsbuch, pp. 113-118, Indische Zuckungsliteratur, pp. 119-130, Europäischer Volksglaube.

140] بيروسكوس (C. Peruscus) نشره منذ عام (1545 م) في روما، ثم سيلبورغ (Sylburg) في عام (1587 م)، في المجلد السادس من طبعة فرانكفورت لكتابات أرسطو (صفحة 223–235) وفرانتس (Franz, in Scriptores physiognomoniae veteres) (حيث استعاد طبعتي السابقَيْن)، وألتنبورغ (Altenbourg 1780, pp. 451-500). حول المخطوطات والطبعات، انظر ديلز ‹ Diels, loc. cit. 1907, p. 6 sqq., E. Ruelle, in Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne, N. S. 32/1908, pp 137-141›.

141] قارن مع ‹الجاحظ، العرافة. ص 21–22›.

142] ينبغي الإشارة إلى أنّ الزجر يماثل في بعض الدراسات التنبؤية بالاختلاج (انظر ‹جناعي، مخطوطة ستراسبورغ 4212، ورقة 101›.

143] شعيرة كهانية منسوبة للحرّانيين (انظر (Chwolson, Die Ssabier, II, 428)). هل هي بالأحرى فراسة النساء (انظر هامش 71 في هذا الفصل)؟ تجدر الملاحظة إلى أنّه في الفراسة الآشورية البابلية، خصص قسمٌ للمرأة (انظر ‹ Kraus, Die physiognomischen Omina der Babylonier, op. cit., 34 sq.›، والنص، لوحة 18–19: قارن مع لابا ‹ Labat, Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux, op. cit., 201 sqq.›).

144] نفحرة وترجمة قام بها نوتشر ‹ F. Nötscher, in Orientalia, anc. Sér. 31/1928, 39-42/1929, 51-54/1930. Comp. Labat, op. cit., 2 sqq.› (الفأل المتكيّف مع حالة المرض).

145] انظر ‹Tablette 94[a] = C T 39, 39 sq. = DT 10 rs. (Orientalia 51-54/1930) , p. 216›، حيث لا يبقى سوى ثماني حالات: الجانب الأيمن من الرأس، الجانب الأيسر، اليد اليمنى، اليد اليسرى،

اليدان معًا، القدم اليمنى، القدم اليسرى، القدمان معًا. كان لونورمان (Fr. Lenormant) قد حقّق هذا اللوح في ‹ Choix de textes cunéiformes, n° 2, p. 238 sq.; cf. Boissier, in Rév. D'Assyriologie 8/1911, 35›. كراوس وفورلاني ‹ Kraus, in AFO 11/1937, 219, n. 3; Furlani, op. cit., 268, n. 74›ينفيان طابع الفراسة بلوح الأكتاف في هذا النص لأنّ كلمة «اختلج» استبدلت بكلمة (galâtu) غير المستخدمة في النصوص الفراسية الأخرى.

146] انظر ‹Orientalia 51-54, 154 sqq.› (غراب، نسر، صقر، طائر).

147] انظر ‹Cf. Ib. 39-42, p. 155 sqq.› حيث تذكر العقارب والنمل والسمندل والحرباء وزواحف وحشرات أخرى يراها الإنسان على جزء أو آخر من جسده أو على سريره أو في أدوات منزله.

148] انظر ‹Ib. 39-42, p. 85 sqq.›. نشر فورلاني وترجم إلى الإيطالية نصًا سريانيًا يحتوي على ثمانية ضروب من الفأل مستقاة من التقاء بحيّة (انظر ‹ Rendiconti della R. Acad. Dei Lincei, Cl. Sc. Mor., Stor. E Filol., s. V, vol. 28/1919, 358 sq. et 316 sq.›).

149 Dans un autre série, intitulée Šumma liptum, cf. Virolleaud in Babyloniaca I, 91 sqq., Boissier, in Rev. d'Assyriologie 8/1911, 38, et surtout Kraus, Die physiognomischen Omina der Babylonier, op. cit., 39 sqq. (série Šumma alamdimmû).

150] انظر ‹مخطوطة مراد معلا 1256، 3، ورق (285ᵛ-297)، نسخي كبير، من دون تاريخ: اختلاجات البدن وتفسير ذلك ملخصًا من خمس مقالات جاءت عن ذوي الفضل والمعرفة ... جعفر الصادق، دانيال، الإسكندر، فضلاء الفرس، حكماء الروم›؛ قارن مع ‹مخطوطة برلين 4259 (ترجمها لبرت (J. Lippert) وكرن (F. Kern)، ذكرها ديلز (Diels Diels, op. cit., 58-71)›؛ ‹مخطوطة ستراسبورغ 4212، ورق (260ᵛ-264)، إلخ؛ مخطوطة عاطف أفندي 2830، ورق (74ʳ-76ʳ)، نسخي من دون تاريخ، 21 × 15: اختلاجات الأعضاء على الأقوال الستة، بحيث إن التفسير السادس هو تفسير الهندوس الذي نادرًا ما يختلف عن تفسير الفرس؛ قارن مع مخطوطة برلين 4260 (ذكرها ديلز (Diels, op. cit., 72-79)). نجد هذه الكرّاسات في العديد من المجموعات: الفاتيكان، بورغ 3، 3، ورق، (40-44ᵛ): اختلاج لجعفر الصادق (Levi Della Vida, 249)؛ المصدر نفسه، 960، 2، ورق (92ᵛ-93)؛ مخطوطة الفاتيكان 1155، ورق 2؛ غوتا (cat. Pertsch III, 492-4)؛ ليديه (Leyde, IV, 215)؛ باريس، (Vajda, Index, 398)، الخ.

151] ثلاث دراسات آشورية في التكهن بلوح الأكتاف حققها فورلاني (Furlani)، مع عودة يونانية للدراستين الأولين، التي تنسب ثانيتهما إلى غالينوس (انظر ‹ Rendiconti della R. Acad. Dei Lincei, Cl. Mor., Stor. E Filol., s. V. Vol. 26/1917, pp. 719-731› وترجمة للإيطالية للدراسة الثالثة (انظر المصدر نفسه ‹vol. 27/1918, pp. 316-28 › يصعب أن تكون أصولاً للدراسات العربية، من حيث إنها أقلّ كمالاً بكثير منها.

152] انظر ‹Franz, op. cit., 468›. نعطي الفأل المطلق؛ تلي ذلك ضروب فال متعلقة بحالات خاصة، مثل العذراء والأرملة والغني والفقير والرجل الحر والعبد، الخ، الخاصة بدراسة ملمبس؛ وبالفعل، فإنّ أيًا من الدراسات الأخرى التي عرفناها، في مختلف اللغات، لا تأخذ بالاعتبار مثل هذه التمييزات.

153] انظر ‹Diels, 61›؛ قارن مع مخطوطة ستراسبورغ، ورقة (261ʳ)، حيث تتوافق الآراء الخمسة: الفرح والانبساط – المرض الخفيف. في مخطوطة برلين 4260، ذات الآراء الستة، لا يجري التطرّق للخدّين، بل فقط للوجنتين.

154] هذه الأخيرة هي التي تؤخذ بعين الاعتبار في الدراسات التركية (ذكرها ديلز (Diels, 109)) والرومانية (المتحدرة من التركية، وفق غاستر (M. Gaster, in Zeitschrift für romanische

Archiv für (انظر كذلك ؛(Diels, 47-50) والتي استعادها ديلز ،(Philologie 4/1880, 65-72 slawische Philologie 5/1881, 469-70))، الأرجح بالمعنى الواسع للكلمة، حيث تشمل الوجه بأكمله (قارن مع الدراسات السلافية، ذكرها ديلز (.Diels, 25 sqq)، التي تتحدث عن «اللحية»).

155] تقرأ على الأرجح الباعوني، أحمد بن نصير، والد برهان الدين (GAL S II, 12)، وشمس الدين (المصدر نفسه، صفحة 38)، توفي في دمشق في العام 1413/816 (انظر تاج العروس 193/9، السطر 19 وما يليه)، الذي قال إنّه نظم شعرًا دراسة جعفر الصدّيق، ذاكرًا كلمات ذي القرنين.

156] انظر ما ذكره ديلز ‹Diels, 79-80›: المقدمة (1-12)، تعداد لأعضاء وأقسام الجسم (13-87)، والخاتمة (88-93ª).

157] ترجمه كرن (F. Kern)، ذكره ديلز ‹Diels, 87-91 (106 paragr.›؛ مخطوطات أخرى ذكرت في ‹GALS II, 1041›؛ ‹مراد، م س ذ، صفحة 39، ملاحظة 4›. يستند المؤلّف كذلك إلى جعفر الصدّيق وذي القرنين.

158] قارن مع شعيرة الآشوريين والبابليين لطرد الشرّ الذي يمكن أن تتسبب به رؤية النمل في المدينة أو في المنزل ‹orientalia 39-42, p. 218›.

159] ˉخطط في القاهـــرة، م د ت. حـــول ديمومة هذا النوع من الفأل، وخاصةً في شمالي إفريقية، انظر ‹ Doutté, Magie et religion, 366›.

160] انظر ‹مخطوطة عاطف أفندي 2860، 3›؛ ‹مخطوطة نوروزمانيه 4982، 3›؛ ‹مخطوطة كيمانكش 346›؛ ‹مخطوطة حاجي محمود أفندي 5537، 5›؛ ‹مخطوطة سليم آغا 545، 10›؛ إلخ. ترجم فلايشر (.H. L Fleischer) دراسةً تركية كانت بحوزته (ويبدو أنّها ضاعت: انظر ديلز (Diels, 105)): انظر Berichte über die Verhandlungen der kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaft, Phil.-) introd.) انظر ؛(Kleinere Schriften, leipzig 1888, III, 204-211 hist. Cl. 1849, 224-256 = Pp. 199-204 = Diels 105-112). ذكر في المقدمة إنّها ترجمت عن الفارسية، وهي تتبع الترتيب نفسه المستخدم في الدراسات العربية وتتضمن 123 فقرة.

161] هذه الكرّاسات، التي كانت واسعة الانتشار في الجيش العثماني، هي على التوالي: اختلاج نامه «كتاب الاختلاجات»، سكين نامه «كتاب الجروح» وأوكي نامة «كتاب السهام»: انظر عثمان بيه A. Certeux, in Rev.) سيرتو ؛(Osman-Bey, Les Imams et les Derviches, op. cit., 177-182) .(des Traditions populaires 2/1887, 364

162] انظر ‹الفهرس، صفحة 224›. يشير ‹المسعودي، 4/68–9›، إلى أنّ هذه الملاحظات حول علم الاختلاج كانت تحصل أثناء التضحية بالثور الأسود: يضرب وجهه بالملح إذا شدت عيناه ثم يذبح ويراعى كل عضو من أعضائه وما يظهر منه من الحركات والاختلاج وعلى ما يدل ذلك من أحوال السنة وغير ذلك. ويشير مؤلّف الفهرس بعد ذلك (صفحة 409–10) إلى الفالات الاختلاجية التي كانوا يستنبطونها من اختلاجات الديكة التي تجري التضحية بها. كما كانوا يمارسون التكهن بالحرارة (pyromancie): انظر ‹Chwolson Chwolson, op. cit., II, 30, 227›. نجد في المصدر نفسه نصوصًا أخرى عن علم الاختلاج (.II, 38, 261 sqq) والفالات المستقاة في أثناء الذبح (.II, 27, 259 sqq).

163] حاجي خليفة، 496/1.

164] انظر الرازي، ذكره مراد، ص 13–14.

165] انظر حاجي خليفة، مصدر سبق ذكره: ولكل كوكب سمت يهتدى به. هي الزاوية التي يصنعها شعاع الرؤية الذاهب من عين المراقب إلى النجم مع الخط العمودي للمكان.

166] الرازي، مصدر سبق ذكره، ص 15.

167] انظر حاجي خليفة 523/3 ومراد، مصدر سبق ذكره، ص 137 ملاحظة 21، حيث يذكر المؤلّف حول هذا الموضوع البهجة الإنسانية في الفراسة لزين الدين المرصفي (انظر القسم 3/3/3/2]). يعزو حاجي خليفة 444/1، ملخّصًا حول هذا الفن للكرخي (؟)؛ ويضيف أنّ المعطيات الأساس حول هذه التقنية موجودة على نحو مستتر في كتاب الفلاحة النبطية.

168] ‹الرازي، ذكره مراد، ص 15›.

169] انظر ‹الفهرس، ص 411–12›. نجد عند الحرّانيين المعادلات التالية: ذهب – شمس، فضة – قمر، رصاص (أسود) – زحل، قصدير – المشتري، نحاس – الزهرة، حديد – المريخ. يضيف إلى ذلك مؤلّف الفهرس: قال أصحاب الكلام في الآثار العلوية أن العلة الفاعلة للجواهر المعدنية دوران الفلك وحركات الكواكب والعلة التمامية هي المنافع التي ينالها الإنسان والحيوان.

170] على نحوٍ أكثر دقّةً بَل قين، وهم فئة من بني أسد بن حزيمة يدعون "القيون" لأنّهم كانوا أوّل من عمل بالحديد في الصحراء (انظر تاج العروس 316/9، السطر 23 وما يليه)؛ كانوا يحتلون في القرن السادس المنطقة الممتدة من شمالي خليج العقبة (انظر خريطة بلاو (O. Blau, in ZDMG 23/1869, à la fin du vol.)). وكانت إحدى قبائل تميم تحمل الاسم نفسه (انظر تاج العروس، مصدر سبق ذكره، 32/1).

171] انظر بين مصادر أخرى سفر التكوين (15: 19)؛ سفر القضاة (1: 16)؛ (4: 11)؛ سفر صموئيل الأول (15: 6)؛ (27: 10)؛ قارن مع سفر التكوين (4: 22)، حيث يرد أنّ توبال قايين، المتحدر من قايين، «كان ضارب كلّ آلة من نحاسٍ وحديد». وكان يوبال، وهو ابنٌ آخر لقايين «أبًا لكلّ ضارب بالعود والمزمار» (الآية 21). الأرجح أنّه ينبغي أن نعيد إلى هذه الأساطير ازدواجية المعنى للجذر العربي ق ي ن، الذي يشتق منه قين، «حداد»، وقينة «مغنية» (انظر ‹تاج العروس، م س ذ، السطر 34–5›.

172] ‹تاج العروس، م س ذ، السطر 19–20›: كل عامل بالحديد قين عند العرب، و: القين الذي يعمل بالحديد ويعمل بالكير.

173] المصدر السابق: والقين الحداد يذهب به إلى معنى العبد لأنه في العمل والصنعة بمعنى العبد.

174] التكهن بلون مياه النهر ومدّهـا وجزرها. حول الكهانة في الفرات والقدرة التطهيرية لمياهه، انظر ‹Cumont, Etudes syriennes, 250 sqq.›.

175] ضروب فأل تقدّمها الأنهار (انظر ‹ A. Boissier, Choix, op. cit., I, 235-250; Nötscher, in Orientalia 51-54, 121 sqq.; 137 sqq.›؛ والتي تقدّمها الينابيع ‹ Boissier, loc. cit., 250-251; Nötscher, loc. cit., 146 sqq.›، والفيضانات ‹Nötscher, loc. cit., 131 sqq., 141›.

176] التكهّن بالتموّجات التي تحدث على أيّ سطحٍ سائلٍ لامع، كالمياه والدم والحليب والعسل والزيت والنفط (انظر ‹Nötscher, loc. cit., 110 sq., 118 sq.›)، وأيّ سطحٍ مصقول وعاكس، مثل التكهن بالبلورات والتكهن بالضوء المنعكس؛ انظر ‹ J. Hunger, Becherwahrsagung bei den Babylonier nach zwei Keilschriftlexten aus der Hammurabizeit, in Leipziger semitische Studien I, 1 1903; G. Furlani, Sul significato di shîmtum in un testo

Doutté, › وفق دوتيه .‹lecanomantico babilonese. in Ägyptus 8/1927, pp. 287-292
‹Magie et religion. 389›، فإنّ التكهّن بالمياه يدعى بالعربية استرال.

177 Sur ce rôle, cf. I. Goldziher, Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel, in ARW 13/1910, 20-46. Comp. Ph. Raymond, L'eau, sa vie et sa signification dans l'A-T, Leyde 1958 (Suppl. Vetus Testamentum, VI).

178] انظر «ابن هشام، ص 85–6»؛ «ابن سعد، 1 /1 /45–6»؛ «الأغاني، 16/ 65؛ ياقوت، 625/4.

179] انظر ‹Hérodote, III, c. 8›؛ قارن مع ‹الحماسة. ص 375، 423›؛ ‹ابن دريد، ص 304›. يشير سميث (W. R. Smith) إلى بديلٍ آخر هو الرُّب، «عصير الفاكهة»، ذي اللون الدموي الذي ربما يفسّر حلف الرِباب ‹Kinship, 261›. عن مفهوم حلف، تحالف، انظر › Goldziher, Muh. Studien, I, 63 sqq›؛ يقدّم المؤلّف نفسه ملاحظةً على أدب أيمان العرب في › Mél. Derenbourg, Paris 1909, 221-30›؛ انظر المؤلف نفسه في ‹WZKM 16/1902. 131-46›، وفي ‹Rev. des traditions populaires 22/1907, 164 (la main retournée)›. كتاب النجيرمي (توفي عام 355 هـ/777 م)، ‹كتاب أيمان العرب›، نشره ماتيوس (Ch. D. Mathews) مع مقدّمة، نشر في ‹JAOS 58/1938, 615-637›؛ انظر كذلك منشورات القاهرة 1343/1928 لمحب الدين الخطيب. عن القسم عند الساميين، انظر بدرسن › J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandeten Erscheinungen... , Strasbourg 1914 islam. Orients, Beiheft zu Der Islam); rec. Littmann, (Studien z. Gesch. U. Kultur des 136; et plus récemment, Zaza, Le serment chez les anciens in Der Islam 7/1917, ‹Sémites, thèse dactylogr., Paris-Lettres 1958.

180] عن هذه الطرائق جميعها، انظر ‹Bouché-Leclercq, Index, s. vv.›.

181] بواسييه ‹Boissier, Mantique babylonienne et mantique hittite, 4 sq.›. عن التنجيم اليوناني والهلنستي، انظر بوشيه لوكليرك › Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque, Paris 1899; éd. de W Gundel, Leipzig-Berlin, 1926, 15 Boll, Sternglaube und Sterndeutung, 3[e] sqq.; Bidez-Cumont, Les mages hellénisés, I-II, Paris 1938› عن العلاقات بين التنجيم اليوناني والتنجيم الآشوري – البابلي، انظر › C. Bezold, Reflexe astrologischer Keilinschriften bei grieschichen Schriftslellern, in Sitzungsb. D. Heidelberger Ak., hist. Kl., 1910. phil.-›.

182] عن الآشوريين – البابليين، حيث كانت الملاحظات الفلكية والنتائج التنجيمية تختلطان بعمق، انظر بتسُلد › C. Bezold, Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern, in Sitzungsb. D. Heidelberger Ak., phil.-hist. Kl., 1911, 2. Abhandl.›. نجد لديه حالة المسألة مع المنشورات التي أجريت حتى ذلك الحين ومحتوى هذه الوثائق؛ حول هذه النقطة الأخيرة، انظر على نحو خاص للمؤلف نفسه › Die Astrologie der Babylonier, ap. Boll, Sternglaube, op. cit., pp. 1-15›. مع يتعلق بالشعوب السامية الأخرى (كنعانيين، آراميين، عرب)، حيث ذكر على نطاق واسع وجود ممارسة تنجيمية، لم توجد على حدّ علمنا دراسة شاملة. سوف نذكر، في أثناء العرض، الأبحاث الجزئية التي أجريت عن هذا الموضوع.

183] نعطي أوائل فصول ‹مخطوطة بيازيد، ولي الدين أفندي 2294، 3، ورق (ً65-ً58)، نسخي تاريخه غير مقروء، 21 × 15›.

184] نقرأ في هذا المكان: تمت الفصول من كلام دانيال عليه السلام. وهذا ما تيسر من كتاب تبليغ المرام على سبيل الاختصار.

185| بغداتلي وهبي 2234، ورق (6r-1)، نسخي من دون تاريخ، 23.5 × 15.5 (الأصل من بغداد)؛ انظر ورق (20v-16v): كتاب دانيال الحكيم، حيث تستعاد مواضيع من الكتاب السابق.

186| الغبار الذي يكون في وجه الشمس.

187| رسول كتّاب مصطفى أفندي 1164، 2، ورق (93r-15r)، نسخي من دون تاريخ، 27 × 17.

188| كتاب السداع ومعناه العلامات والدلايل ورقة (15v)؛ قارن مع مخطوطة المتحف البريطاني (Or) 2084، ورقة (1v): (Ktôbô d-šûdô'ê ...da-mhâwîn 'âl ôtwôtô w-ġêdšê d-hôwîn) (ذكره فورلاني (Furlani, in RSO 7/1916-18, p. 885). إنّ (šûdô'ê) و(dalâ'il) تعادلان الكلمة اليونانية (σημειώσεις).

189| يلي ذلك قائمة تضمّ اثنين وعشرين بابًا. هناك مخطوطة قديمة من الملحمة، كانت ملكًا لمكتبة سيف الدولة (انظر ملاحظة 212 في الفصل [2])، وهي موجودة في مخطوطة ‹ميلات، حكيم أوغلو 574، 2، ورق (356v-302r)›، يسبقها ‹كتاب الدلائل لابن البهلول، ورق (300r-1)›، تاريخه 556 هجري، لكن بيد أخرى (انظر الملاحظتين 211 و212 في الفصل [2]). هناك نسخ أخرى: نوروعثمانية 2 2796، ورق (65v-1) نسخي، 21 × 15.5؛ كونيا، يوسف آغا 5006، صفحة 1–64، نسخي 22×14؛ أنقرة، إسماعيل صائب سنجر 1، 382، غير ورقية، نسخي من دون تاريخ، 23 × 14 (متأخر)؛ لاليلي 1584، 20 ورقة، نسخي لعام 902 هجري، 17 × 13؛ شهيد علي باشا 2002، ورق (57v-41r)، نسخي متأخر، 20 × 13.2. نجد وصفًا مفصلاً لمجموعة من الدراسات الفلكية في المتحف البريطاني (Or) 2907، أجراها فورلاني (G. Furlani, in ZA 33/1920-21, 157-168)؛ يصف المؤلّف نفسه مخطوطات فلكية سريانية في ‹ RSO 7/1916-18, 885-9; ZDMG 75/1921, 122-8›. ذكر واليس بودج (R.A. Wallis Budge) دراسات سريانية أخرى من النوع نفسه في ‹ Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or «The Book of Medicines», Londres 1913, I, 441 sqq.; A. Mingana, The Book of Shem son of Noah, in Some Early Judaeo-christian Documents in The John Rylands Library, in Bulletin of the John Rylands Library 4/1917-18, 76-85, 108-115 (texte); M. A. Kugner, Un traité astronomique et météorologique attribué à Denys l'Aeropagite, in Actes du XIV[e] Congrès Intern. Des Oreintalistes, Alger, 1906, II, 159, 15).

190| نشر بودرو (P. Boudreaux) بضع صفحات منه في ‹ Catalagus codicum astrologorum graecorum, t. VIII, 3, pp. 171-179›؛ ذكّر كرومباخر (Krumbacher) مصادر أخرى في ‹Gesch. D. Byzant. Lit. , op. cit., 628›.

191| انظر ملاحظة رقم (184) في (1/ 2].

192| انظر ‹ابن هشام، ص 285›.

193| انظر رسول كتّاب مصطفى أفندي 1164، 5، ورق (107v-106v)، نسخي، في مجموعة تاريخها 850 هجري، 27 × 17. يشار إلى أنّ نسخة ملحمة دانيال، الموجودة في مجموعة بغداتلي وهبي أفندي 2234، تحمل، كعنوان، إشارة وصيّة أسقف.

194| انظر منغانا ‹ Mingana, in Bulletin of the John Rylands Library 4/1917-18, 85 sq., 88 sq (trad.), 116 sq. (texte)›. وفق منغانا، فإنّ اسم أندرونيكوس مذكور في كتابات سريانية أخرى من النمط نفسه (انظر بودج ‹ Budge, Bulletin of the John Rylands Library 4/1917-18, op. cit., pp. 237, 521, 654›).

195] كتابة سريانية نشرها رايت › W. Wright, *in* Journal of Sacred Literatur and Biblical Record, N. S. 9/1866, pp. 117-136›؛ الترجمة الإنكليزية، المصدر نفسه (-150 .10/1867, pp (164 (cf. p. 152).

196] انظر ملاحظة رقم 244 في الفصل [2].

197] مخطوطة حافظ أفندي 176، ورق (1-75ᵛ)، تعليق فارسي لعام 1192 هجري، 21 × 14؛ قارن مع كتاب هرمس الهرامسة، مخطوطة شهيد علي باشا 2002، ورق (58ᵛ-71ᵛ)، وكتاب زجر النفس، ذي الطابع الأخلاقي والباطني، مخطوطة آياصوفيا 1843، 73 ورقة، نسخي جميل جدًا، 19 × 14.
حول الهرمسيين العرب، انظر › M. Plessner, Hermes Trismegistus and Arab science, in St. Islamica 2/1954, 45-59›.

198] مخطوطة آياصوفيا 2704، ورق (27ʳ-43ʳ)، نسخي من دون تاريخ، 20 × 14.

199] المصدر السابق، (44ʳ-60ᵛ).

200] نشره وترجمه وعلّق عليه ماكلر ‹F. Macler, in RHR 49/1904, pp. 265-305›.

201 Cf. ZDMG 75/1921, p. 125: Tûb šûdô'ê d-'êzrô sôfrô.

202] مخطوطة آياصوفيا 3003 و3004 (انظر الملاحظة رقم [199] في الفصل [2]؛ حقق النسخة السريانية وترجمها إلى الإنكليزية بودج ‹A. W. Budge, Cambridge 1889›.

203 Cf. RSO 7/1916-18, 889; ZA 33/1920-21, 168; ZDMG 75/1921, 125, 128.
204 Millet, Hekim Oğlu 572, 1 fol. 1ß300ʳ; cf. supra [2/ 1/ 16].

205] عن مواضيع الدراسات الفلكية الآشورية – البابلية والتنبؤات التي تحتوي عليها، انظر بتسُلد › C. Bezold, in Boll, -Sternglaube, op. cit., 2 sqq.›. ثمة نموذج مفصل ويمكن الحصولَ عليه، هو مقال فيرولو › Ch. Virolleaud, Présages tirés des éclipses de Soleil et de l'obsurcissement du Soleil ou du ciel (par les nuages), in ZA 16/1902, 201-230›. إنّ أفضل عملٍ يتوافق مع روح هذه الكتابة هو التقويم البابلي للأعمال والإشارات والشهور، الذي نشره موخرًا وترجمه لابا › R. Labat, dans la Bibliothèque de l'Ecole des Haute Etudes, IVᵉ Section, fasc. 321, Paris 1965›. بفضل هذا النشر، سيكون ممكنًا من الآن إجراء تلخيصٍ للدراسات الفلكية العربية، بالمقارنة مع هذا النموذج القديم.

206] انظر بيلا › Ch. Pellat, Dictons, Anwâ' et Mansions lunaires, in Arabica 2/1975, 17-41; tableau, p. 32 sq. ›؛ ‹تاج العروس 138/1، السطر 28–29›؛ ‹الألوسي، بلوغ، 229/3، (يلخّص كتاب الأنواء لبعد الرحمن بن إسحق الزجّاجي)›.

207] هو معنى الجذر <ن و ء> باللغة الأكادية ‹.Bezold, 185 sq›، وبالعبرية ‹Ges.-Buhl, 490›، وبالعربية (انظر تاج العروس 138/1، السطر 17، بذكر أ : وإنما سمي نوأ إذا سقط الغارب ناء الطالع وذلك الطلوع هو النوء وبعضهم يجعل النوء هو السقوط كأنه من الأضداد. قال أبو عبيد ولم يسمع في النوء أنه السقــوط إلا في هــذا الموضــع. ما يتعلق بالمعاني الأخرى لنوء، انظر بيلا ‹Pellat, loc. cit. 18›.

208] انظر بيلا ‹.Pellat, loc. cit., 20 sqq›؛ ‹ألوسي، بلوغ. 237/3–9› (حيث استخدم ‹كتاب الأنواء› لابن قتيبة).

209 Cf. Nallino, Raccolta, V, 191 sqq.

210] باعتبار أنّ تواريخ الطلوع الشمسي وغروب النجوم معروفة (انظر بيلا › Pellat, loc. cit., 20 sqq. et 32 sq. ›).

[211 نشره حميد الله-بيلا، حيدرأباد 1956؛ انظر كذلك بيلا ‹Pellat, in Arabica 1/1954, 84-88›؛ عن مجموع أدب الأنواء، انظر ‹ib., 2/1955, 235 sqq.; Nallino, Raccolta, V. 184-194›؛ يوفّر ألوسي، بلوغ. 3/ 223-4›، ملخّصًا ممتازًا لجميع المعارف الفلكية عند العرب، مستخدمًا على نحو خاص الدراسات عن الأنواء التي قام بها أبو القاسم عبد الرحمن الزجّاجي (توفي عام 310 هـ/922 م)، وابن قتيبة (توفي عام 276 هـ/889 م) الذي لم يذكر بين مؤلّفي كتب الأنواء (القسم 2/1/ 16، لكن انظر القسم (2/ 1/ 18) (الأقوال المأثورة)، المرزباني (؟)، في كتاب صنفه في الأنواء أتى فيه بفوائد كثيرة مقداره مائة وعشرون كراسة (القسم (2/ 1/ 20])، ابن دريد، كتاب المطر والسحاب (القسم 2/ 2/ 1)، حول وصف السحاب والمطر من وجهة نظر معجمية على نحوٍ أساس.

[212 <عنان>، بالسريانية، <عنونو> بالعبرية. إنّ كلمة عنان، التي كانت تشير في الماضي إلى السماء والغيوم التي تغطيها (قارن مع الأكادية <ءنو>) قد أفادت في تشكيل اسم العرّاف، <معنن>، عند العبرانيين القساوسة والمزارعين الذين كانوا على الأرجح يولون الأهمية نفسها التي كان أسلاف إسماعيل يولونها للملاحظة الكهانية للظواهر الجوّية، إن لم تكن تلك الأهمية أكبر لديهم (انظر سميث ‹W. R. Smith, J. Of Ph. 14/1885, 115›).

[213 ‹ابن هشام، ص 806، السطر 12-13›؛ ‹الطبري، 1622/1›[3].

[214 ‹ابن هشام، ص 727›.

[215 ذكره الألوسي ‹بلوغ. 247/3›؛ قارن مع الرازي، وفق ‹مراد، م س ذ، ص 16 (مبتورة)›، الذي ذكر القصة نفسها على شكلٍ موجز، نقلاً عن الغريب لأبي عبيد. يعيد الألوسي بعد ذلك ووفق المصدر نفسه ذكر نحو خمس عشرة قصةً مماثلة، مستقاة في معظم الأحيان من الأصمعي، تذكر أوصافًا ذكرها البدو لمختلف مميزات الظواهر الجوية التي تسبق هطول المطر. ليس لهذه النصوص سوى أهمية معجمية.

[216 ‹الحيوان، 43/3›.

[217 ‹ابن هشام، ص 131›.

[218 انظر ما ذكره ‹مراد، م س ذ، ص 16؛ ص 84 من النص المترجم›. بعد ذلك، يتحدّث الرازي عن احتيال صانعي المطر الهنود الذين كانوا يدّعون استبعاد البَرَد أو تحويل غيمة عن المكان الطبيعي لهطلها. ما يتعلق بصانعي المطر في جزيرة العرب، انظر توفيق فهد ‹T. Fahd, Le Panthéon de l'Arabie Centrale, ch. I›.

[219 انظر ‹T. Fahd. Loc. cit.; Pellat. in Arabica 2/1955, 34›؛ ‹البخاري، منشورات بولاق، 1/ 136›، حيث يقوّل النبيّ: من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وإما من قال مطرنا بنؤ كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب.

[220 وفق طبعة ديلز (Diels, loc. cit., 1907, pp. 23-32)، في النسخة (A) التي تتضمن 187 فقرة (تحذف منها الفقرة 3 وتضاف إليها الفقرتان 52 و81)، في حين أنّ النسخة (P) (المصدر نفسه صفحة 34-48) لا تتضمن سوى 155 فقرة.

[221 هذا الإحصاء يتضمن (122] فقرة، في حين أنّ إحصاء مخطوطة برلين 4259، ترجمها إلى الألمانية ليبرت (J. Lippert) وكيرن (F. Kern)، ذكره ديلز (Diels, op. cit., 1908, 58-71)، لا تتضمن سوى 120 فقرة.

[222 مثلما تشير إليها النبوءات المتعلقة بالشعر الذي ينتصب وأولئك الذين تقشعرّ أبدانهم في اللحظة المناسبة. كقاعدة عامة، تجرى الترجمة الحرفية وفق اللغة العربية.

223] الرقم 3 من النص اليوناني لديلز لا يمثّل عنوانًا مستقلاً، بل تفسيرًا آخر.

224] جمع مأق، «الزاوية الأنسية من العين» (قارن مع رقم 23 و24).

225] (Om. όψθαλμον δεξιον η ονφά) (قارن مع النسخة (P)، ذكرها ديلز (Diels, 35, n° 15): (τον αντον ηνφά).

226] لم يرقّم وفق ديلز (Diels). الواضح أنّه توجد في النص اليوناني ثغرة هنا.

227 Om. A; cf. P (ap. Diels, 36, n° 46).
228 Om. Ὠμοττλάτη δεξιά (comp. P. ap. Diels, 36, n° 50).

229) غير مرقّم وفق ديلز.

230 Om T ἐπτάνω της ενωνύμον; comp. Parisinus gr. 2154.

231] هذا العنوان وعنوان الرقم 103 (رقم 72 العربي) قد يتوافق على نحو حسن مع الرقمين 64 و65 من (P) (وفق ديلز ‹Diels, 36›): «تلك المتعلقة باليد . .»؛ لكن مكانها في النص العربي وسط أسماء الأصابع يحثّ على أن نرى في "وسط" خطًا حيث وضعت بدلاً من وسطى (قارن مع رقم 184 و185).

232 Om. Δάχτνλος τέταφτος της ενωνύμον χειφός; comp. P (ap. Diels, 37, n° 77· Δάχτνλος ὁ παφὰ τόν μέσον.

233] جرى الحصول على هذا العدد بحذف الفقرات العربية ال 109 (122−13 إضافة) من الفقرات اليونانية ال 188.

234] على سبيل المثال، قارن رقم 15: (ἀγαθὸν πολὺ σημαίνει, ἀπφοσδόχητον) مع سرور وغبطة، قرة عين ...؛ رقم 37: (χατὰ πάντα ἀγατὸν δηλοῖ) مع سرور وفرح...؛ رقم 43: (χαχαπάθειαν δηλοῖ) مع مرض خفيف؛ رقم 81: (πφᾶξιν δηλοῖ μεγάλη) مع سرور وتيمن، إجلال وتعظم عند الملوك...

235] قارن على سبيل المثال، رقم 38: (διάχφισιν πφς τινα χαί νίχην σημαίνει) مع يخاصم ويظفر؛ رقم 55: (χαφησεται ενου έφ' ω χαδψεται τινὰ διὰ πολλοῦ τοῦ χφ) مع (رقم 42 العربي الذي وضعناه، بسبب كلّه، في مواجهة رقم 54)، غايب يقدم عليه، ترد عليه مسرة؛ رقم 58: (ἀγαθόν) مع خير؛ رقم 82: (πλοῦτον σημαινει) مع يكثر ماله...

236] قارن، على سبيـــل المثال، رقم 22: (*πφᾶξιν χαί β(είαν*) مع بكاء يناله، مرض شديد؛ رقم 23: (λβπας δηλοῖ) مع مولود تقرّ به عينه...

4/2] الفالات (301-342)

1] ‹ابن دريد، ص 37›: عافت الطير ... إذا حامت على الشيء؛ ‹تاج العروس. 207/6›. قارن مع العبرية والسيريانية ع و ف ‹Ges.-Buhl, 572 sq.›؛ ‹القرداحي، لباب. 252/2›؛ في اللغات الثلاثة. يشير المصدر عوف إلى الطائر أو إلى الطيور المحلقة في الجو (عبري) أو إلى الكواسر التي تستخدم في الصيد (سرياني).

2] انظر ‹تاج العروس. م س ذ، 24/1−6›؛ وعفت الطير وغيرها من السوانح . . أي: زجرها، وهو أن تعتبر بأسمائها ومساقطها وممرها وأنوائها، هكذا في سائر النسخ ومثله في العباب وهو غلط قلد المصنف فيه الصاغاني وإنما تقدم ذكر المساقط وأين مساقط الطير من مساقط الغيث. فتأمل. والصواب (وأصواتها)، كما هو نص المحكم والتهذيب والصحاح . . فتتسعد أو تتشآم . .

3] مثل الشوحة، والشماط، والصقر، والعقاب والنسر.

4] مثل الغراب والزاغ والبومة والنقّار الأخضر. بعض الطيور، مثل نقّار المريخ (picus Martius) ونقّار فيرونيا (picus feronius) والقرقف (parra) كانت في الآن ذاته طيورًا محرّمة ومصوّتة (انظر ‹Hopf, Thierorakel, 18 ›).

5] في هذا الصدد، يجري التمييز بين صنفين من الطيور: «المجدّفة»، وهي طيور تحلّق على ارتفاع كبير، ذات أجنحة مرنة ومنقار مميت، مثل السنقر والصقر والكونج والجلم، و«الشراعية»، وهي طيورٌ تحلّق على ارتفاع منخفض، ذات البراثن الضاغطة والخانقة، مثل العقاب والزمّج والباشق والنسر والشماط والحدأة والشوحة (انظر جان هوبير ‹ Jean Huber, Observations sur le vol des oiseaux de proie, Genève 1784, cité ap. Boissier, Mantique babylonienne et mantique hittite, 30-32› .

6] كان يجري التمييز بين الطيور ذات الطيران السريع جدًا (aves praepetes)، والطيور ذات الطيران البطيء (aves interae) ‹ ›.

7 Cf. détails ap. Hopf, Thierorakel, 18 sqq.

8] كان المكان الذي يقف فيه هو (οἰωνιστήριον)، الذي تشيع تسميته ب(θ xος ou θᾶxος) ‹ Hopf, op. cit., 12›. وكان العرّاف الروماني يقف متجهًا نحو الجنوب، على تقاطع خطّين، هما الخط من الشمال إلى الجنوب (cardo)، والخط من الشرق إلى الغرب (decumanus)، واللذين يتشكّلان بالمقارنة مع المكان الذي يراقب فيه. وهناك خطّان آخران، موازيان للخطين السابقين ويشكّلان معهما مربّعًا، يحددان المعبد (templum)، وهو الحيّز السماوي الذي ينبغي أن يجري التحرّي فيه. وفي الوسط، نجد (tabernaculum) أو المعبد الصغير (templum minus)، الذي يتشكل في طرفه الجنوبي من (pars antica) وفي طرفه الشمالي من (pars postica). بعد طرح سؤال محدّد على الآلهة، كان العرّاف يقف في المدخل المعني تحت الطوالع المطلوبة (auspicia impetrita) أو تحت الطوالع الطارئة (auspicia oblativa). كي تكون العلامات فعّالة حقًا، كان ينبغي أن تكون الطبيعة هادئة تمامًا، والسماء صافية والهواء ساكنًا من دون رياح. جميع هذه التفاصيل، التي جمعها هوبف ‹ Hopf, op. cit., 17 sqq.›، مستقاة من سيسيرون (Cicéron, De divinatione).

9 Hopf, loc. Cit.

10] تدعى هذه الطيور (adversae)، (arculae)، (diviae)، (inbrae)، (remores)، (funebres)، (lugubres)، أو فقط، للتبسيط، (altrae) (هوبف (Hopf, op. cit., 19)).

11 Ibid., 20 sq.

12] يدعى أيضًا الحازي؛ انظر ‹تاج العروس. 87/10›: حزا أو حزى الطير زجرها وساقها. قال أبو زيد هو عندهم أن ينعق الغراب مستقبل رجل وهو يريد حاجة فيقول هو خير فيخرج أو ينعق مستديره فيقول هذا شر فلا يخرج وإن سنح له شيء عن يمينه تيمن به أو عن يساره تشاءم به. قارن مع الأكادية <داجل إشّوريه> ‹Haldar, Associations, 7, n. 4›. حول الحازي، انظر القسم (1/ 3/ 9].

13] انظر ‹الميداني، أمثال. منشورات إبراهيم أحدب، 1/321–3›.

14] انظر ‹الدميري، 2/121›: كلّ طير مشؤوم يدعى بهذا الاسم عند العرب؛ ويوضّح الميداني معنى هذه التسمية حيث يضيف: «كلّ طائر يستخلص منه شؤم للإبل هو طيرٌ عرقوب؛ فهو يقطع وتره» ‹تاج العروس. 1/97›. ويماثله مؤلّف القاموس بالشقرّاق، (انظر ‹ألوسي، الطيور العراقية. 2/260–2›، والذي يدعى كذلك بالأهيل، والذي «كان العرب يقولون عنه: إذا حطّ أهيلٌ على إبل، فإنه يكشف وتره» ‹تاج العروس، م س ذ›. انظر الملاحظة التالية.

[15 انظر ‹الدميري، 1/24، و2/66–7›: الشقرّاق «طائرٌ صغير يدعى الأهيل؛ لونه أخضر جميل، يماثل في الحجم الحمامة؛ لونه الأخضر جميل وغامقٌ نوعًا ما، وعلى أجنحته سواد. يعتبره العرب فألاً سيئًا؛ وهو يشتّي ويصيّف. نجد الكثير منه في أراضي بيزنطة وسورية وفي خراسان ونواحيها. منه نوعٌ مخطط بالأحمر والأخضر والأسود . .؛ يبتعد عن المناطق المسكونة ويخالط التلال وذرى الجبال . . يعتبره الجاحظ من فصيلة الغربان» (قارن مع ‹الألوسي، م س ذ›). إنّ هذا الوصف يجعل من الشقرّاق أحد ثلاثمئة نوع من النقّاريات الموجودة في العالم. ربما كان طائر القيق، الذي يدعوه العوام "أبو زريق"، بسبب لونه الأخضر. كما يماثل الأيهل أيضًا بالصرد (انظر: ملحق: حيوانات الفأل عند العرب، (13 الظبي].

[16 حول الغراب، انظر ‹.Arabica, 8/1961, 30 sqq›.

[17 انظر ‹تاج العروس. 7/87، السطر 16–18›، حيث يطلق هذا النعت على الناقة التي يمتزج وبرها الغامق بالأبيض. لحمها لذيذ الطعم؛ لكنّها لا تنفع لا للمشي ولا للعمل. كما يطلق هذا النعت على الذئبة ذات اللون المائل للاخضرار، كما يطلق أخيرًا على الحمامة ذات اللون الرمادي الممتزج بالأسود. والأرجح أنّ اللون الأسود، الذي يعتبر عيبًا، هو الذي يفسّر الفأل السيء. قارن مع ‹الألوسي، م س ذ، 2/194–6›.

[18 من الطيور الكواسر الذي كان يظن أنّه يختطف الرضيع من مهده ‹تاج العروس. 2/158›. كان يقف على تحصينات المدينة المنورة ويقول أمرًا غير مفهوم؛ وكان لحمه يقتل جميع من يأكلونه ‹المصدر نفسه› و‹الدميري، 2/10›.

[19 ‹الدميري، 2/75›: قال . . أبو بكر بن الأعرابي إنما نهى النبي صلعم عن قتله لأن العرب كانت تتشاءم به، فنهى عن قتله ليخلع عن قلوبهم ما ثبت فيها من اعتقادهم الشؤم فيه لا أنه حرام. انظر ‹.Arabica 8/1961, 30 sq ›، حيث جعلناه معادلاً للنقار الأخضر، نتيجة المعادلة بين الصرد والشقرّاق التي أجراها علماء اللغة. يبدو أنّ هذا النوع من النقّاريات غير موجود في جزيرة العرب، وفق ملاحظة هامة أدلى بها فيريه ‹.Viré, ib. 11/1964, 196 sqq›، والذي يعادله بالقيق. وهكذا، فإنّ طير العرّاقيب والأيهل والصرد لا تشير إلاّ إلى طائر واحد، هو القيق! الأرجح أنّه حصل التباس لدى المؤلّفين العرب بين الصرد، الذي ينتمي إلى الجوّاثم (انظر ‹ألوسي، م س ذ، 3/ 201–3› والشقرّاق، الذي ينتمي إلى النقاريات، بسبب تنوّع ألوانها وريشها على التوالي.

[20 كان <إشّيبو> طائر مردوك، و<نسنصو> طائر عشتار، و<ننارو> طائر سن، و<حازبرو> طائر نوسكو، و<إيشورو سامو> طائر نرغال، و<كسريتي> طائر غولا (انظر ‹ Orientalia, 51-54, p. 186-7, ll. 36, 37, 41, 43; p. 184, l. 27. Comp. F. Lajard, Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra en Orient et en Occident, Paris 1867, 275 sq.›): النسر طائر بهمان وميترا، والغراب طائر ميترا وسيروخ، والديك رمز ميترا وإيزد بهرام، والحمامة شعار ميترا.

[21 انظر ‹Grohmann, Göttersymbole, 56 sqq., cf. tableau, p. 76›: كان العنز البرّي مكرّسًا للألوهية القمرية، والظبي لعثتار، والثور لعم، وعثتار والقمر والأسد وأبو الهول لألمقه، والحيّة لذات بعدان، والتنّين لسحر، إلخ.

[22 يدعى مثل ذلك الرجل بالختارم (انظر ‹تاج العروس. 8/268›).

[23 انظر (النمل، 47) (نفس الجواب تقريبًا من ثمود إلى صالح)؛ (الإسراء، 13)، حيث تشير كلمة طائر إلى القسم الحسن أو السيء من الإنسان في اليوم الآخر (انظر ‹الدميري، 2/110›)؛ قارن مع (الأعراف، 131) ﴿وإن تصبهم سيئة يطّيّروا بموسى ومن معه﴾.

[24 ‹الدميري، 118/2›. قارن مع ‹تاج العروس. 373/3، السطر 14–15›: وكانت العرب مذهبها في الفال والطيرة واحد فأثبت النبي صلعم الفال واستحسنه وأبطل الطيرة ونهى عنها.

[25 ‹ابن قتيبة، عيون. 8/2›؛ ‹العقد الفريد. 226/1›.

[26 ‹الدميري، م س ذ›؛ حول النهي عن الطيرة، انظر ‹بخاري – قسطلاني، منشورات بولاق 1288 هـ/1871 م، 8/ 442–3 (الطيرة)، / 444 (الفأل)›.

[27 خير خير، هي الأمنية التي كانوا يعبّرون عنها حين يسمعون طائرًا يصيح (انظر ‹ابن قتيبة، عيون. 2/ 146›).

[28 تنسب هذه الصيغة أحيانًا إلى النبي ‹العقد 397/1؛ انظر ص 226›؛ ‹الإبشيهي، ترجمة رات (Rat, II, 181)›، وأحيانًا إلى ابن عبّاس ‹ابن قتيبة، عيون. 146/2› أو إلى عبد الله بن عمرو بن العاص ‹ابن سعد، 13/2/4› الذين كانوا يتفوهون بها أمام كعب الأحبار، الذي يؤكّد إنّها مكتوبة في التوراة.

[29 إنما الطيرة في المراة والدار والدابة. حين سمعت عائشة هذا الحديث، ارتجفت استنكارًا وصححته كما يلي ‹ابن قتيبة، عيون. 146/2–7›: إنما قال رسول الله صلعم كان أهل الجاهلية يقولون ان الطيرة في الدابة والدار والمراة.

[30 ‹تاج العروس 242/3، السطر 3–5›: الزجر العيافة . . وأصله أن يرمي الطير بحصاة ويصيح فإن ولاه في طيرانه ميامنه تفاءل به أو مياسره تطير.

[31 انظر ‹Diwân, II, éd. Huber-Brocckelmann, Leyde 1891, p. 55, n. 30›:

لعمرك ما تدري الضوارب بالحصى　　　ولا زاجرات الطير ما الله صانع

[32 التي يمكن أن تفسّر كنيتها على النحو التالي: صاحبة الصقر أو أم الصقر ‹تاج العروس. 73/4، السطر 22›؛ مما قد يشير إلى الاهتمام الذي أولته لمعرفة رأي النبي حول هذا الموضوع.

[33 ‹الدميري، 117/2›. يرى البعض في هذا الحديث منعًا من الصيد ليلاً أو من انتزاع البيوض التي تحضنها الطيور ‹المصدر السابق›. انظر كذلك ‹تاج العروس. 348/9›؛ الجناعي، مخطوطة ستراسبورغ 4212، ورقة (96'): وكان العرب إذا أرادوا سفرا رجعوا طائرا فإن أخذ عن يمينه سافروا وإن أخذ يسارًا قعدوا وتطيروا.

[34 ‹222–195/1›.

[35 انظر ‹المسعودي، 344/3›: وأهل الجبال والقفار والدهاس أزجر وأعيف؛ قارن مع ‹ Cicéron, De divinatione De divin., I, 41: «Arabes autem (et Phryges et Cilices), quod pastu et aestate paragrantes, propterea pecudum maxime utuntur, campos et montes hieme facilius cantus avium et volatus notaverunt». Cf. Eschyle, Prométhée, 480›، حيث يدعى الكاهن تيريسياس (Tirésias)، الذي كان يراقب تحليق الطيور: (ο.·. ωνών βοτηφ).

[36 كتب أناستاز (Anastase) إلى بواسييه: «لا تترك الطيور في الأقفاص كي ترخى في الوقت المطلوب ويلاحظ تحليقها» ‹Mantique babylonienne et mantique hittite, 51›. وأضاف: «يكتفي المرء بمراقبة الطيور التي تمر في اللحظة المحددة». وبالفعل، لم نعثر على أيّ أثرٍ لعلم الطيرة الممارسة باستخدام طيورٍ في أقفاص.

[37 ‹الأغاني. 3/10›؛ انظر ‹المصدر السابق، ص 114›، حيث يدعم بيت شعر لأبي كلدة هذا الرأي:

هناك السعود السانحات جرت لنا　　　وتجري لكم طير البوارح بالنحس

انظر كذلك بيتًا لوهيب، ‹المصدر السابق، 17/ 143›.

38] انظر ‹تاج العروس. 70/2، السطر 18›: سنح . . إذا مر من مياسرك إلى ميامنك وهو ضد برح.

39] انظر ‹تاج العروس /124، السطر 25–7›: والبارح من الصيد من الظباء والطير والوحش خلاف السانح [...] وهو ما مر من ميامنك إلى مياسرك، والعرب تتطير به لأنه لا يمكنك أن ترميه حتى ينحرف، والسانح ما مر بين يديك من جهة يسارك إلى يمينك، والعرب تتيمن به لأنه أمكن للرمي والصيد.

40] ذكر في ‹المصدر السابق، ص 170، س 19–20› (انظر ‹الأغاني. 159/9›) السانح ما ولاك ميامنه والبارح ما ولاك مياسره. هذا هو أيضًا رأي أبي حـــاتم [السجستاني]، المذكور في ‹العقد الفريد. 226/1 ›. وقد سمع أبو عبيدة نفسه رأيًا معاكسًا من رؤية نفسه (انظر ‹الأغاني. 164/9؛ 3/10›).

41] جرى توضيحه بعبارة: وهو انسيه، وعكسها وحشي: انظر ‹تاج العروس. 100/4، س 2–4 وص 365، س 11–12›؛ قال الليث [وتبعه في ذلك الأزهري] وحشي كل دابة شقه الأيمن وأنسيه شقه الأيسر. بالنسبة لأبي زياد [القرشي] والأصمعي، فالأمر معاكس؛ لكنّهم جميعًا يتفقون على القول: الوحشي من جميع الحيوان ليس الإنسان، هو الجانب الذي لا يحلب منه ولا يركب والأنسي الذي يركب منه الراكب ويحلب منه الحالب. لمعاني أخرى لهذه المصطلحات، المتعلقة بالصيد، انظر ما ذكر في هذا الكتاب.

42] ذكر في ‹تاج العروس. 170/2، س 21–2›: ما جاء عن يمينك إلى يسارك وهو إذا ولاك جانبه الأيسر وهو أنسيه فهو سانح، وما جاء عن يسارك إلى يمينك وولاك جانبه الأيمن وهو وحشيه فهو بارح.

43] انظر ‹تاج العروس. 170/2، س 8›: السنح . . اليمن والبركة، و‹المصدر نفسه، ص 124، س 7 ›: البرح . . الشدة والشر والأذى والعذاب الشديد والمشقة. وإذا كان معنى الكلمة الأولى يمكن أن يكون مشتقًا من استخدامها في علم الطيرة، فالأمر ليس كذلك للثانية؛ إذ إنّ جميع المعاني الأخرى توجّهنا نحو مثل ذلك المدى البدائي. قارن مع ‹Wellhausen, Reste[2], 202›.

44] ‹الأغاني. 139/10–140›:

سـَــنحت لي يوم الخميس غداة ال
فطـــر طـــير بالنحس لا بالسعود
فتعـــــيفت أنهـــــن لأمـــــر
مفظـــع مـــا جـــرين في يوم عيد

45] انظر ‹تاج العروس. 170/2، السطر 22–3›: وأشأم طير الزاجرين سنيحها.

46] ‹المصدر السابق، السطر 23›:

أجارهما بشر من الموت بعدما
جرى لهما طير السنيح باشأم

47] ‹المصدر السابق، السطر 24–5›: وقال ابن بري العرب تختلف في العيافة يعني في التيمن بالسانح والتشاؤم بالبارح، فأهل نجد يتيمنون بالسانح وقد يستعمل النجدي لغة الحجازي.

48] لدى الآشوريين والبابليين، كان اليمين واليسار يتقاسمان الفالات المؤاتية وغير المؤاتية: انظر على سبيل المثال هنغر › Hunger, Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei

Keilinschriften aus Hammurabi-Zeit, in Leipziger Semitische Studien, I, 1, Leipzig 1903, 79 sq., Arabica, 8/1961, 47 sq.›.

49] انظر ‹المسعودي، 3/340›، حيث نجد تعليل ذلك.

50] ‹عيون، 2/153›.

51] ‹الأغاني 18/141›. قارن مع هذا البيت لعقبة بن حوط التميمي الذي ذكره البحتري في ‹الحماسة، 3/ 2/ 681، رقم 599› (انظر ‹المصدر السابق. 4/12، رقم 865 ›، حيث ينسب البيت نفسه لربيعة مقروم):

لا ســـانح مـــن ســـوانح الطـــير

يشنـــيني ولا ناعـــب إذا نعـــب

52] ‹الحيوان. 1/ 150›. يفسّر أبو عبيد معمر بن المثنى (ذكره ‹المسعودي، 3/ 341›) بواقع أنّ حركة العودة تجري من اليمين. قارن مع ‹Doutté, Magie et religion, 359›.

53] ‹المسعودي، 3/340›: السانح مرجو عند العرب والبارح هو الخوف.

54] ‹ابن سعد، 1/2/168› (حيث نقرأ ظهوره بدلاً من طهوره)؛ قارن مع ‹المصدر السابق، ص 169›، حيث تناقض عائشة نفسها: كان النبي ينتفل قائمًا وقاعدًا ويتقبل عن يمينه وعن شماله.

55] ‹المصدر نفسه، ص 167›: إن شئت شركتهما على اليمين كما رأيت نعلي رسول الله.

56 Cf. trad. Houdas et Marçais, I, 71, 75-6, 153, 319.

57] في ‹الحماسة. ص 165›: والعرب تجعل الشمال كناية عن الشؤم.

58] انظر ‹الجاحظ، الحيوان. 5/150›: فلما سموها بالشمال أجروها في الشؤم والمشؤم على ذلك المعنى وسموها اليد اليسار واليد اليسرى على نفي العسر والنكد.

59] ‹De divin., II, 39›. حول اليسار واليمين عند اليونانيين والرومان، انظر أيضًا › Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer (in Skrifter utg. Av. Videnskapsselskapet i Kristiania, Hist. Phil. Kl., 1914, 1), Kristiania 1915, 29-45›.

60 Contrairmont à l'affirmation de Bouché-Leclercq, I, 139.

61] ‹تاج العروس. 9/ 384، السطر 8›؛ ‹الأغاني. 10/3›.

62] ‹تاج العروس، م س ذ›: وهو يتشام به.

63] ‹المصدر نفسه، 2/242، السطر 27 وما يليه›. يدعى أيضًا نطيح أو ناطح الحصان الذي في جبينه خصلتان (انظر ‹Mercier, La Parure des Cavaliers, op. cit., 96 sq.›) واللطيم (وفق تاج العروس، قارن مع مرسييه ‹Mercier, op. cit., 88 sq.›) أو اللطة (وفق أبي عبيدة، ذكر في تاج العروس ووفق مرسييه (Mercier, 96)) ذاك الذي ليس لديه سوى خصلة واحدة. الأول غير موغوب، لكنّ الثاني، النطح أو الناطح، يشيران إلى نجمتين في قرن برج الحمل (تدعوان بالشرّطين؛ والأول يعني فألاً سيئًا). في ‹العقد الفريد، 1/ 226›، يدعى الطائر أو الحيوان الذي يأتي من الأمام بالحائد، وهو مصطلحٌ لم نصادفه بهذا المعنى في مكان آخر.

64] ‹الجاحظ، العرافة، 3›.

65] ‹تاج العروس 2/475، السطر 24›؛ ‹الأغاني. 10/3›؛ ‹الجاحظ، الحيوان. 3/136 و139›، حيث يذكر بيتين للحارث بن حلّزة؛ ‹المصدر نفسه›، ‹كتاب التربيع والتدوير. ص 140›؛ ‹العقد الفريد. 1/226› (حيث يرد قعيد بدلا من عقيد).

66] ‹تاج العروس. 231/4، السطر 24–6›: والكادس ما يتطير به من الفال والعطاس (والكدسة عطسة البهائم) وغيرهما . . وقيل . . القعيد من الظباء . . ويتشاءم به كما يتشاءم بالبارح. ومن المسموح أن نظن أنّ الحيوان الذي يعطس أمام الإنسان كان يدعى بالعاطس (انظر ملاحظة 79 في هذا القسم) وبأنّ ذاك الذي يعطس خلفه يدعى بالقادس. وكمعادلات لقعيد، نجد أيضًا خفيف في ‹الأغاني. 3/10›، وهي كلمة لم نجدها في أيّ مكان آخر بهذا المعنى؛ ربّما ينبغي أن نقرأها خليف؛ والأمر مماثل لكلمة حقيب، التي أوردها فريتاغ ‹Freytag, Einleitung, 163›.

67] انظر ‹الجاحظ، العرافة. ص 10، السطر 6–8›: وهم أيمن على من تلقوه واستقبلوه وقالوا إنه ليكره استقبال المخلوق من الأنس والدواب والسباع والطير ساعة يوضع ما لم يكن في كنهه وحينه ويتخوف في استقباله تسافك الدماء.

68 Cf. les examples donnés dans Arabica 8/1961, 34 sqq., 49 sq.

69] ‹الجاحظ، العرافة. ص 23›.

70] ‹المصدر نفسه، ص 6›.

71] صياح وزقاء. تدعى الديكة بالزواقي وتعتبر غير مرغوبة، لأنّ صياحها الصباحي يدعو المسافرين إلى الرحيل والأصدقاء إلى الافتراق. ومن هنا جاء المثل: أثقل من الزواقي (انظر ‹الدميري، 4/2›؛ ‹تاج العروس. 195/1›. انظر مع ذلك الحديث التالي المنسوب للنبي: «إذا سمعتم صياح الديكة، اطلبوا من الله نعماته؛ فقد رأت ملاكًا، لكن حين تسمعون نهيق الحمير، اطلبوا من الله حمايته ضدّ الشيطان، فقد رأوا شيطانًا» ‹الدميري، 428/1›.

72] السنونو رمز الزهد والصحبة الحسنة في الإسلام؛ وهو يدعى «عصفور الجنة» ‹الدميري، 366/1 –8›. وينبغي أن يستند معناه الكهاني على طبيعته بصفته طائرًا مهاجرًا.

73] حين خلق الله الحصان من حفنة من ريح الجنوب، قال له: «خلقتك عربيًا، ربطت الخير بغرّتك والنجاحات سوف تجتنى على متنك . .» ‹الدميري، 387/1›.

74] صوته (شجيج(؟) (في متن النص شخيخ)) ينبع من صهيل الحصان ونهيق الحمار؛ تتوفر للبغل ميزات الاثنين معًا وهو يرمز إلى الصبر والتحمّل؛ وهو مركوب الملوك والفقراء ‹الدميري، 172/1–4›.

75] «نهيق الحمار هو أنكر الأصوات»، وفق كلمات بدويّ. تجتمع في المقابلة التالية ميزات الحمار ومساوئه: يردّ الفضل بن عيسى الرقاشي على سؤال حول الحمار قائلاً: إنه من أقل الدواب مؤنة وأكثرها معونة وأخفضها مهوى وأقربها مرتقى؛ فسمعه بدوي وقال: الحمار شنار والعير عار منكر الصوت لا ترقأ به الدماء ولا تمهر به النساء وصوته أنكر الأصوات ‹الدميري، 297/1›. انظر الهامش 71 في هذا القسم).

76] قارن مع ‹الجاحظ، العرافة. 9›؛ يمكن الحصول على مراجع أخرى في ‹Arabica 8/1961, 57, n. 6›.

77 Comp. In Arabica 8/1961, 55, n° 40-41.

78] في الإسلام، يعد «نقيق الضفدعة تسبيحًا لله»، ومن هنا منع قتلها ‹الدميري، 102/2–4›. وفق ابن سينا، فإنّ توالد الضفادع في عام ما ينذر بوباء للعام التالي (ذكر في ‹المصدر نفسه، ص 103›).

79] عواطيس، جمع عاطس. ينتمي هذا التعبير إلى المصطلحات الفألية ويعني، وفق ‹تاج العروس. 193/4›:

1] حيوانًا ينبئ بالشر (ابن الأعرابي)؛ انظر هذا البيت لطرفة بن العبد:

لعمري لقد مرّت عواطيس جمة

ومر قبيل الصبح طبي مصمع

2] سمكة بحرية كان العرب يتشاءمون منها (ابن خالويه).

3] عاطس وعطاس: الصباح، اللحظة التي ينتبه فيها المرء إلى عطاس البشر والحيوانات لاستخلاص الفأل منه (الأصمعي، الخ).

4] الحيوان الذي يأتي مواجهةً، أي من ناطح، بما أنّه كان نذير شؤم

5] العطاس في عبارة: اللجم العاطس، من لجمة (انظر القسم (ملحق: حيوانات النبوءة (الفأل) عند العرب. 15] الضفدع): وهي الطيرة لأنها تلجم عن الحاجة أي تمنع وذلك أنهم يتطيرون من العطاس، فإذا سافر رجل فسمع عطسة تطير ومنعته عن المضي. أضف إلى ذلك ما ورد في الحماسة لأبي تمام، صفحة 182 (ذكره فريتاغ ‹Freytag, Einleitung, 161›):

أغـــدو ولا أحـــاذر الشكيـــسا

ولا أخـــاف اللجـــم العطوســـا

80] ‹ابن قتيبة، عيون. 150/2›. نشير إلى أهمية اللحظة وتفسير النبوءات في هذا النص.

81 D'une lettre du P. Anastase à A. BoissierMantique babylonienne et mantique hittite, 52, datant du 26.9.1934.

81 Cf. Hopf, Thierorakel, 18, citant Pline, N. H. X, 33

83) انظر بصورة خاصة الجاحظ، الحيوان، 142/3؛ مجلة (Arabica, 8/1961, 44).

84 Cf. Arabica, loc. cit., 34 sqq., n° 6, 7, 21, 35.

85 Cf. ib., 50 sq.

86] انظر ‹الدميري، 76/2›. هذا النص إحصاء أقل توسعًا، يستبدل السواد بالغراب، من الإحصاء المذكور في ‹Arabica, loc. cit., 50 sq.›.

87 Cf. Arabica, loc. cit., 43.

88] نجد، كملحق لهذا الفصل، قائمة بالحيوانات، ثنائية القوائم ورباعية القوائم، التي تجعل منها طبيعتها أو حركتها مادةً للتنبؤ.

89] نظن أنّه يشتق من المصدر فول، وهو اسم جمع يشير إلى بذور البقوليات، وبصورة خاصة الفول والفاصولياء. قارن مع بوليلو الأكادية (بتسُلد ‹Bezold, 222›)، والعبرية بول، والمصرية بو-ر[ا] ‹Ges.-Buhl, 636›، التي من المناسب أنَ نقارن بها كلمة بور العبرية، وهي جمع <بوريم> ‹Ges.-Buhl, 637›. ويبدو لنا سبب هذا التحوير الشعبي، صعب التفسير (الهمز، ثمّ الياء بدلاً من الواو في التحويرات الأخرى)، في كلمة الفأل، وهي كلمةٌ تشير إلى لعبة حظ، كان يمارسها أطفال البدو الذين كانوا يخبئون تحت الأرض شيئًا (ربما حبة فول أو فاصولياء) ويتقاسمون (أو يقسمون إلى اثنين: ‹تاج العروس 68/8، السطر 9 وما يليه في النهاية›) السطح الذي يخبأ الشيء تحته. وكـــان الرابـــح هـــو صاحب القطعة من الأرض التي يوجد فيه الشيء ‹تاج العروس 8/ آخر ص 54›. كانت ممارسة هذه اللعبة تدعى بالمفايلة والفيال (حول تخفيف الهمز، يقول ابن الأثير: وقد أرلع الناس بترك همزه تخفيفًا؛ نضيف، ربما كان ذلك لأنّه ليس في أول الكلمة)؛ واللاعب مفايل، كما في هذا البيت لطرفة:

يـــشق حـــباب المـــاء حيـــزومها

كمـــا قـــسم التـــرب المفايـــل

ونجاح هذه اللعبة يدعى الفنال أو الفيال؛ والممارسة نفسها هي التفئيل التي ترد في بيت للكميت، إلى جانب التهزّي؛ والأمر نفسه بالنسبة لكلمة افتئال التي ترد في بيتٍ آخر للكميت وهو يصِف الخيل:

إذا ما بدت تحت الخوافق صدقت

بـــايمن فـــأل الزاجـــرين افتـــئالها

من جهة أخرى، كانت صفة الفئيل تطلق على الفارس الذي يتفحص حصانًا بدقة، ثم يعطي عنه حكمًا يبدو في ما بعد خاطئًا (من أجل جميع هذه التفاصيل، انظر تاج العروس، مصدر سبق ذكره). ينتج عن ذلك كلّه أنّ الفأل كان، في الأصل، إجراءً اقتراعيًا. كما أنّه حافظ على هذا الطابع نفسه في علم القرعة الذي لا يزال يدعى الفأل في القرآن الكريم . . (انظر القسم (2/ 1/ 11]). إنّ ديمومة هذا الطابع الاقتراعي مدهشة في مختلف الطرائق في الفأل التركي (انظر بصورة خاصة فال نامه، أو «كتاب المصائر»، المنسوب لجعفر الصديق، والذي لا يزال استخدامه مستمرًا، ونجد منه بعض المقتطفات عند عثمان بيه ‹ Osman-Bey, Les Imams et les Derviches, 159 sqq.›.

90] انظر ‹تاج العروس. 8/ 54›: يستعمل الفال في الخير والشر وفيما يحسن وفيما يسوء. قال الأزهري من العرب من يجعل الفأل فيما يكره. من اللافت أنّ كلمة فأل تعادل في نوادر البدو (المصدر السابق) كلمة طير، «فال شؤم»، وكلمة شرّ في عبارات: لا فال عليك ولا طير عليك ولا شر عليك.

91] انظر ‹الأغاني. 14/ 14›؛ هناك عدة روايات لهذا الحديث: كان يحب الفال ويكره الطيرة ‹تاج العروس. 8/ 54›؛ كان . . يحب الفـــال وينهى عن الطيرة ‹حاجي خليفة، 4/ 646›؛ انظر فنسنك ‹Wensinck, Concordance, s. v.›. مراجع أخرى في ‹EI[1], II, 778, col. I›، حيث يبدو لنا أصحّ الآن أن نقرأ: وأصدقُ الطير (=طيرة = (ὄρνις)) الفألُ، بدلاً من: وأصدق الطيرُ الفأل.

92] ‹حاجي خليفة، 4/ 646–7›.

93] انظر ‹تاج العروس. 8/ 4›: وفي الحديث لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفال الصالح والفال الصالح الكلمة الحسنة. فهذا يدل على أن من الفال ما يكون صالحا ومنه ما يكون غير صالح. وقد جاءت الطيرة بمعنى الجنس والفال بمعنى النوع ومنه أصدق الطيرة الفال.

94] انظر ‹ابن هشام، ص 434›؛ ‹البكري، معجم. ص 559›. في طريقه إلى بدر، وصل النبي مع جيشه في مواجهة الصفرا، وهي قريةٌ بين جبلين يدعوان مسلح ومخرى، يسكنها بنو النار، وبنو حراق؛ فنفر من المرور من هناك: وتفاءل بأسماءهما وأسماء أهلهما (لاحظ استخدام تفاءل بمعنى تطيّر). فسلك حينذاك واديًا على اليمين.

95] ‹أسد الغابة، 4/ 232›.

96] بدلاً من رشدان، بالتناغم مع غيان (انظر ‹تاج العروس. 2/ 356›. قارن مع المصدر نفسه: حبِ الرشاد، وهو الاسم الذي يطلق في العراق على الحُرف، الذي يعني «الحرمان»: سموه به تفاؤلاً لأن الحرف معناه الحرمان.

97] ‹أسد الغابة، 301/2›.

98] المصدر نفسه، ص 351.

99] المصدر نفسه، ص 380؛ انظر ‹العقد الفريد 1/ 226›: كان سليل سعيد بن المسيّب؛ وقيل إنّه رفض قائلاً: ما كنت لأدع اسمًا سمتني به أمي لنجد تلك الحزونة في أخلاقنا إلى اليوم.

100] ‹الأغاني. 16/ 49›.

101] ‹مراصد، 1/ المقدمة العربية، صفحة 2›: لما فيه من لفظ التثريب.

102] ‹البكري، معجم. ص 313›: تفاءلا بالخزب وهو تهيج في الجلد كهيئة الورم وأكثر ما يكون في الضروع.

103] ‹العقد الفريد. 1/ 225›. قارن مع هذا البيت:

وإذ تكـــون كـــريهة فـــرجتها

أدعـــو باســـلم مـــرة وربـــاح

104] قارن مع ‹ابن قتيبة، عيون. منشورات بروكلمان، 2/ 148–9›، حيث شهاب هو ابن جمرة، من آل حرقة، وهم من بني درام؛ قارن مع ‹النويري، نهاية. 3/ 140›، الذي يضيف إلى السابق حرة ليلى، وهو مكان تخييم، ولزان، المكان الذي كان يذهب إليه. كان عمر في ذلك الحين في حرّة واكيم!.

105] ‹العقد الفريد، م س ذ›.

106] ‹الطبري، 1/ 2609›[5].

107] ‹العقد الفريد. م س ذ›.

108] ‹ابن قتيبة، م س ذ، ص 146› جمع ‹النويري، في كتابه نهاية 3، ص 139–144›[2] العديد من الأمثلة على هذه الفالات، تمتد على مدى زمنيّ طويل؛ انظر كذلك › Fischer, in ZDMG 61/1907, Arabern, in ZDMG 65/1911, 52-56; M. 427 sq; Das Omen des Namens bei den Bedeutung des Eigennamens im vormosaischen Israel, in Güdmann, Die superstitiöse ‹Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneider, Leipzig 1896, pp. 1-15 .

109] ‹العقد الفريد. 1/ 226›.

110] ‹تاج العروس. 296/5، السطر 24–5›: والتختم به ليس بحسن فإنه يورث الهم والحزن والأحلام المفزعة ومخاصمة الناس عن خاصية فيه.

111] ‹الجاحظ، الحيوان. 3/ 142›؛ قارن مع ‹العقد الفريد. 1/ 226›.

112] ‹العقد الفريد. م س ذ›.

113] ‹المصدر نفسه›: سوسن = سؤ [يبقى] سنة.

114] ‹الجاحظ، الحيوان. 3/ 142›. حول الريحان، وهو الاسم الشائع الذي يشير إلى كلّ نبات عطري وعلى نحو خاص الحبق، انظر ›.ZDMG 68/1914, 308 sq‹.

115] ‹الجاحظ، م س ذ›. في أسطورة سليمان، يقال إنّ «كلّ شجرة كانت تنمو في محرابه وتتحدّث إليه كما لو من طرف لسانها (بلسان دليق) قائلةً: «أنا الشجرة الفلانية وأحتوي على الدواء الفلاني». فكان سليمان يأمر بتسجيل اسمها وفائدتها وبرسم صورتها؛ ثمّ تقطع الشجرة وتوضع في المتاجر. آخر شجرة كانت الخرّوبة التي قالت: «أنا الخرّوبة». فقال سليمان: «الآن أعلن موتي وسمح بخراب المدينة المقدّسة (بيت المقدس)» ‹ابن قتيبة، عيون. 2/ 150–1›!.

116] تفسيرٌ مبني على عبارة: حم اللقاء.

117] انظر ‹الجاحظ، الحيوان. 3/ 136–7›.

118] ‹المصدر نفسه، 158/1–9›.

119] أشار الجاحظ إلى أنّ كلمة كوكب كانت تستخدم كاسم علم ويورد بيت شعر لتأييد رأيه. ولا يزال هذا الاسم مستخدمًا حتى يومنا هذا.

120] أسماء تطلق على الجبل.

121] مجهولة عند ‹ياقوت، 2/ 342›؛ لكن نجد فيه الحمّة، وهو جبل بين طور وسميراء (ص 341) وحمّيان، وهي قمّة مرتفع سلمى (المصدر نفسه).

122] أسماء تطلق جميعها على الأسد.

123] نقرأ واحد ولود. يشير هذا النعت، المرادف لوالد، إلى نعجة على وشك الوضع: بينة الولاد ‹تاج العروس 2/ 544، آخر السطر 9–11›!.

124] إشارة إلى علي بن أبي طالب وإلى عمر بن الخطّاب.

125] انظر (سورة الأنعام 74). يجعل المفسّرون من هذه الكلمة اسم علم تارةً (اسم صنم كان يعبده تارخ، والد إبراهيم، أو اسم عمٍّ لإبراهيم، أو لقب تارخ)، وتارةً أخرى تعبير لومٍ، يعني: «يا أعرج!»، أو «يا صيّاد!»، الخ (انظر ‹تاج العروس. 3/آخر الصفحة 12›. هذه الحالة الأخيرة هي التي أخذت بالاعتبار هنا.

126] «غير ورع، مفسد» (سورة الحجرات 6).

127] عروبتو: الجمعة.

128] يلي ذلك (ص 159–61) سلسلة من المصطلحات والتعابير قبل الإسلامية استبدلت بغيرها بعد الإسلام.

129] الصفحتان 4–5.

130] يصيغ ‹الدياربكري، خميس. 2/ 153›، هذا المبدأ على النحو التالي: وسئل أعرابي لم تسمون أولادكم بشر الأسماء نحو كلب وذئب، وعبيدكم بأحسن الأسماء نحو مرزوق ورباح. فقال إنما نسمي أبناءنا لأعدائنا وعبيدنا لأنفسنا، يريدون أن الأبناء عدة الأعداء وسهام في نحورهم فاختاروا لهم هذه الأسماء. حول التفاؤل بأسماء الموالي، انظر ‹ابن الأثير، 5/ 247›.

131] ‹الجاحظ، الحيوان. 3/ 137–8›.

132] ‹المصدر نفسه، 1/ 166›.

133] حول التخفيفات المتعلقة بالأعمى (بصير، أبو بصير، كفيف، مكفوف، ضعيف، ضرير، عاجز، معذور)، انظر فيشر (A. Fischer, in ZDMG 61/1907, 425-34; 751-3; 849; 62/1908, 151-4)، حيث أعطي العديد من المراجع وذكرت مشابهات مع الأدب العبراني والسرياني.

134] ‹الجاحظ، الحيوان. 3/ 136›.

135 ZDMG 61, 431 sq.

136] وهو أمرٌ لا يزال يعد فألاً سيئًا بالنسبة له حتى يومنا هذا.

137] حول هذه الكلمة ومشتقاتها ومختلف استخداماتها، انظر ‹ Goldziher, Beiträge zur Geschichte Der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, in Sitzungsb. Der kaiserl. Al. Wissenschaft, Phil.-hist. Cl. 67, 1/1871, 228, n., 233 sqq., 243-8› (معطيات الهروي، كتاب الغريبين والصفدي، كتاب الشرور بالعور).

138 W. Marçais, Euphémisme et antiphrase dans les dialectes arabes de l'Algérie, in Or St. Th. NÖLDEKE, I, 425-438 (p. 431).

139] تشير الصفة مبارك أو ميروك (= il benedetto ⊇>ĸ =) أحيانًا إلى السفلس، وأخرى إلى الحصبة، وثالثة إلى الجنون؛ ويشير مؤنثها مباركة إلى الجذام (انظر ‹ Fischer, in ZDMG 61, 428 sq.›).

140] ‹تاج العروس. 10/ 110، السطر 8›. حول هذا الميل في النفس البشرية، انظر › S. Freud, über den Gegensinn der Urworte, in Jahrb. Für Psychanalyse Forschung 3/1910; J. Sainte- Fare Garnot, Défis au destin, in BIFAO 59/1060, 1-28‹؛ (يقسم الأسماء إلى وصفية وسردية ومعبّرة عن صيغة التمني ومعبّرة عن الشتم)؛ › G. Contenau, De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques-uns de ses conséquences, in RHR 81/1920, 316-332; B. Landsberger, Das «gute Wort», in MAOG 4/1928-9, 294-321‹.

141] نقل عن النبي قوله، ما معناه: حاذر من الفأل الحسن، حتى لو كان مقصودًا (ذكره › W. Marçais, Euphémisme, op. cit., 431‹، ولم يذكر في فقرة الفأل في كتاب فنسنك › Wensinck, Concordance, V, 39-40‹. وفي رأينا، يمكن لذلك أن يطبّق على الفأل الاقتراعي أو الفأل القرعي أو الفأل بالاقتراع بالرمل الذي يستشيره المرء عن قصد.

142] انظر ‹الجاحظ، الحيوان. 3/ 138›: وإن ذهب إلى أن مثل ذلك قد يكون ولا يشعر به اللاهي عن ذلك والذي لا يؤمن بالطيرة، فإن المتوقع فهو في بلاء ما دام متوقعًا وإن وافق بعض المكروه جعله من ذلك.

143] ‹الأغاني. 4/39›.

144] انظر ‹تاج العروس. 4/ 182، السطر 12–14›، الذي يستخدم معطيات مجمع الأمثال للميداني، حيث نجد مثل: أشأم من طويس ‹منشورات أحدب. 1/ 323›؛ انظر كذلك: أشأم من البسوس، وهو اسم امرأة (أو ناقة) يقال إنّها كانت سببًا في حرب البسوس بين بكر وتغلب؛ كما يقال إنّ سراب كان اسم ناقتها، ومن هنا جاء مثل: أشأم من سراب ‹المصدر نفسه. 1/ 319، 323›؛ ‹تاج العروس. 4/ 109›؛ أشأم من خوتعة، وهو اسم رجلٍ من بين غفيلة يقال إنّه دلّ قطيف بن عمر التغلبي ورفاقه على المكان الذي كان بنو الزبّان الضهلّي يخيّمون، فقتلوا؛ وكان ذلك سبب الحرب بين القبيلتين ‹المصدر نفسه 320/1›؛ ‹تاج العروس. 5/306–7›؛ أشأم من منشم، وهو اسم امرأة كانت تبيع العطور في مكة. حين كان الجرهميون ينطلقون ليحاربوا بني خزاعة، كانوا يؤدّون القسم عندها بتغطيس يدهم في عطر؛ وكان جميع أولئك الذين يفعلون ذلك يقاتلون حتى الموت ‹المصدر نفسه. 1/ 320›؛ ‹تاج العروس. 9/ 76›؛ أشأم من شولة الناصحة، وهو اسم عبدة كانت تقدّم نصائح سيئة لسادتها ‹المصدر السابق. 1/ 323›؛ ‹تاج العروس. 7/ 401، س 6–7›؛ إلخ.

145] تطلق صفة الأفقم على كلّ ما هو غير مستقيم ‹تاج العروس. 9/ 14›؛ وهو تقريبًا عكس صالح.

146] الجرّاح في العصور الوسطى الذي كان يمارس الفصد ويضع العلق؛ وهو يشير إلى الحلاق الذي يمارس هذا الدور بين حينٍ وآخر.

147] ‹الجاحظ، الحيوان. 7/ 150›. وأطلقت صفة مشؤوم (المصدر السابق) على شخصٍ يدعى الصهري.

148] انظر ‹الجاحظ، عرافة› ومهما كان منه ناقصًا في الخلق كان أهون لبليته لأنه إنما يرى شيئًا ناقصًا قد صار آفته على نفسه؛ ‹ابن قتيبة، عيون. 2/ 152›: وكانوا يكرهون استقبال المولود ساعة يوضع إلا أن يكون ناقص الخلق فإن بليته وآفته قد صارتا على نفسه.

149] ‹الأغاني. 1/ 184›.

150] ‹ابن قتيبة، م س ذ، ص 147›، قارن مع ‹النويري، نهاية. 3/ 144›: خرج ملك الفرس للصيد؛ وكان أوّل من صادفه أعور (الإبشيهي، ترجمة رات › Rat, II, 186‹: أعمى). فأمر بضربه وسجنه.

لكنّ صيده كان ممتازًا. لدى عودته، أمر بإحضاره وأمر له بهبة. فقال له هذا الأخير: «لا حاجة لي بهبتك؛ لكن اسمح لي بالكلام! تكلّم، قال له الملك. لقد قابلتني فأمرت بضربي وسجني؛ وقابلتك فكان صيدك وفيرًا وعدت سالمًا. وبالتالي، أيًا منّا كان ذا فألٍ سيءٍ للآخر»؟.

151] ذكره ‹الجاحظ، الحيوان. 3/ 139›، نقلاً عن الأصمعي.

152] فلئن بغيت لها البغاة فما البغاة بواجدينا.

153] ‹الأغاني. 18/ 35›.

154] انظر ‹ابن قتيبة، عيون. 3/ 148›؛ ‹العقد الفريد. 1/ 225›: إذا أبردتم إلى بريدا فاجعلوه حسن الوجه حسن الاسم.

155] ‹2/ 20›.

156] ‹الجاحظ، الحيوان. 6/ 65›.

157] ‹ابن قتيبة، عيون. 2/ 146› (رياشي > الأصمعي).

158] ‹المسعودي، 8/ 36›.

159] ‹ابن الأثير، 1/ 459–460›.

160] ‹المسعودي، 7/269–71›.

161] ‹ابن قتيبة، عيون. 2/ 152› (نقلاً عن كتاب العين).

162] نقرأ: نقيض الصراري بدلاً من نقيض الصواري، «انكسار الصواري» (النص) أو نقيض الضواري، «صرخات الحيوانات الضارية» (قراءة أخرى ممكنة). تشير كلمة نقيض إلى صرخات الصيصان والوبر (وهو حيوان رباعي القوائم لونه ترابي لا ذيل له) والعظّاء. وهي تنطبق كذلك على طقطقة المفاصل (انظر ‹تاج العروس. 5/ 92–3›). صراري من صرّ: أصدر صيحاتٍ ثاقبة وقوية. وهو ينطبق على صيحات الجراد والباشق والنسر والصقر وما يشبهها.

163] ‹ابن قتيبة، عيون. 2/ 152–3›(من كتاب العين).

164] ‹المصدر نفسه، ص 152›.

165] ‹العرافة، ص 10، سطر 18–22›؛ ‹ابن قتيبة، م س ذ›.

166] ‹ابن قتيبة، م س ذ، ص 151›.

167] ‹العرافة، ص 9، السطر 15›.

168] ‹ابن قتيبة، م س ذ، ص 151–2›؛ ‹العرافة. ص 9، السطر 16–17›.

169] ‹العرافة. ص 9، السطر 19›.

170] ‹المصدر نفسه، ص 9، سطر 17–19›.

171 Doutté, Magie et religion, 361.

172] جناعي، مخطوطة ستراسبورغ، ورق (`101-102) (عن هذه المخطوطة، انظر القسم 2، هامش 48).

173] ‹المصدر نفسه›. عن دور هذه المماثلات في السحر. انظر ‹المغريطي، غاية الحكيم›، نشره ريتر ‹Ritter, 42 et 44, Sources Orientales 8/1966, p. 213 sq.›.

174] ‹العرافة، ص 23›.

175] نجمتان لامعتان على القرن الأيسر للجدي، قراءة سيئة لسعد الناطح (= الجدي، اسم المدار القمري الثاني عشر): انظر ‹Benhamouda, Les noms arabes des étoiles, op. cit., 162 sq›.

176] اسم جبلين في اليمامة ‹ياقوت، 3/ 716›.

177] سانح. على العكس من النجديين الذين كانوا يعتبرون السانح فألاً حسنًا والبارح فألاً سيئًا، كان بدو العالية، وهي مرتفعات تفصل المدينة عن تهامة (ياقوت، 592/3) يتشاءمون من السانح ويتفاءلون بالبارح (انظر ‹الألوسي، بلوغ. 3/ 212، وأعلاه، صفحة 442).

178] ‹النويري، نهاية. 3/ 138›؛ ‹أسد الغابة، 5/ 188–9›؛ ‹الدميري، 2/ 68–9›.

179] ‹أسد الغابة، 4/ 73›؛ ‹النويري، نهاية. 3/ 140›.

180] هذا الاسم يعني «الأبد»، لكنّه يعني كذلك حيوان الخلد الذي يفترض به في الفأل أن يتنبأ بعماء المصير.

181] ‹المسعودي، 6/ 426–8›؛ ‹النويري، نهاية. 3/ 145–6›؛ ‹الإبشيهي، 2/ 184›. وقد رويت قصص مشابهة عن المأمون ومغنيه علويّة في دمشق ‹النويري، م س ذ، 3/ 142–3›، وعن المتوكّل والمغني أحمد بن العلاء ‹المصدر نفسه، ص 143›.

182] ‹الجاحظ، الحيوان. 3/ 139–140›.

183] ‹ابن هشام، 559›؛ ‹الأغاني. 14، ص 14›.

184] ‹النويري، نهاية. 3/ 136›؛ ‹الإبشيهي، 2/ 177›.

185] ‹المكان نفسه، ص 137–8 وص 177–8›.

186] ‹انظر أعلاه، ص 392.

187] ‹ابن قتيبة، عيون. 2/ 150›.

188] ‹ابن سعد، 2/ 2/ 20›.

189] ‹الإبشيهي، 2/ 179›.

190] وكل بني أم سيمسون ليلة   ولم يبق من أعيانهم غير واحد.

191] ‹الجاحظ، الحيوان. 3/ 139›.

192] ‹الإبشيهي، 2/ 185›.

193] ‹ابن الأثير، 4/ 376›.

194] ‹النويري، نهاية. 3/ 140›.

195] ‹المصدر نفسه، ص 140–1›.

196] ‹الإبشيهي، 2/ 185›.

197] ‹النويري، نهاية. 3/ 144›.

198] في الأصل، يبدو أنّه كان غصنًا رفيعًا من الرتم أو من شجيرة أخرى من العائلة نفسها. حول عقد الرتائم، انظر كذلك ‹T. Fahd, Le Panthéon de l'Arabie Centrale, ch. I›.

199] انظر ‹الجاحظ، الحيوان. 3/ 136›. قارن مع ‹تاج العروس 3/ 410، السطر 21–2›: ومعناه أنهم يزعمون أن الرجل إذا ورد أرض وباء وضع يده خلف أذنه فنهق عشر نهقات نهيق الحمار ثم دخلها آمن من الوباء. تشير كلمة التعشير كذلك إلى نعيق الغراب الذي يكرر عشر مرات متتالية ‹المصدر نفسه›

200] انظر ‹الجاحظ، عرافة. ص 11›، ‹ابن قتيبة. عيون. 2/ 152›.

201] ‹عرافة. ص 10›.

202] قارن مع ‹ابن قتيبة، عيون. 2/ 151›، ما معناه: إذا أحدثت النار ضجةً صاخبة، فهي تنبئ عن فرحٍ كبير؛ وإذا أحدثت ضجةً شبيهةً بالبكاء، فهي تنبئ عن حزن.

203] ‹نهاية عيون. م س ذ›.

204] ‹الجاحظ، عرافة. ص 9›.

205] قارن مع ‹ابن قتيبة، م س ذ›.

206] ‹الجاحظ، عرافة. ص 10›.

207] يقال موت عند البقر وموتًا (وباءً عند الحيوانات، وباءً) عند البشر!.

208] لزبة وشدّة، في ‹عرافة›، وديكة في ‹عيون. 2/ 151›.

209] هكذا ذكرها الجاحظ، ‹عرافة›، وديكة في ‹عيون›.

210] جُنّة في ‹عرافة›، ودهنة في ‹عيون›.

211] (Om)، ‹عيون›.

212] هكذا ذكرها ‹الجاحظ، عرافة. ص 11›؛ ‹ابن قتيبة، م س ذ، 2/ 152›.

213] هو عام يبدأ بالاعتدال الربيعي مثلما هي الحال في معظم التقاويم الزراعية.

214] ذكره ‹الجاحظ، عرافة. ص 11–12›. قارن هذا الإجراء الاقتراعي الزراعي بالإجراءات المماثلة الممارسة في جادوتفيل في الكونغو البلجيكية: الكهانة عن طريق البذار التي تنتش بوسائل تجريبية، والكهانة عن طريق الجذور، والكهانة المستندة إلى الضعف المحتمل للجزء المورق من نبات حرم مؤقتًا من الهواء والضوء. يستند التفسير إلى مشعرات القوة والضعف، حيث تشير الأولى إلى التبرئة، والثانية إلى إدانة المتهم (انظر ‹ Gaston Cuvelier, Les preuves judiciaires dans le territoire de Jadotville, in Anthropos 37-40/1942-45, 541-3›.

215) انظر أعلاه، ص 214-5.

216] حتى في عهد الأمويين، كانت معرفة النجوم تعني معرفة التوجه بالنسبة إليها؛ انظر ‹الأغاني، 15/ 115›: وكان (الكميت) عالمًا بالنجوم مهتديًا بها. انظر كذلك ‹البيهقي، محاسن. ص 353›، حيث ورد أنّ إمبراطور بيزنطة سأل قسّ بن ساعدة الأسطوري: «هل راقبت النجوم؟»، فأجابه قائلاً: ما نظرت فيها إلا فيما أردت به الهداية ولم أنظر فيما أردت به الكهانة.

217] ‹حاجي خليفة، 6/ 306–8›. يعطي ‹ابن خلدون، 2/ 185–202/ 217–237›، عرضًا موجزًا للطريقة وللإجراءات التنجيمية (انظر كذلك ‹1/ 202–3 و231–2›.

218] يفيد هذا المصطلح في الإشارة إلى كتاب بطليموس في الفلك الذي عنوانه ‹Κλαυδ‍ي ου Πτολεμαﻱπφ τών Σου ἀποτελεσματιχών ﻱφον› (انظر ما نشره بول (F. Bol) وبوير (Ae. Boer) في ‹Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1940› والذي ترجم إلى العربية بعنوان كتاب الأربعة (انظر أعلاه، صفحة 223).

219] ‹ص 407–9›. تنتمي إلى هذا الفرع نفسه جميع الاعتبارات المتعلقة بتأثير الأجرام على النباتات والمعادن والحجارة الثمينة والمدّ والجزر وخصائص الكواكب، الخ، وهي مفاهيم تلعب دورًا شديد الأهمية في السحر والسحر الأبيض (عن هذا الموضوع، انظر ‹ Sources Orientales, 8/1966, p. 225 sqq.›.

[220 الحلقة الرابعة في سلالة النبي.

[221 «الطبري، 1/ 1089»[3]؛ «ابن الأثير، 2/ 11». قارن مع سفر التكوين (25: 25–6] (ولادة يعقوب وعيسو).

[222 «ابن سعد، 1/ 1/ 97». يبدأ حكم اللهبي بكلمة انجوه، من نجه، أي طرد بعنف؛ وهذا يعني: «حرّض (الطيور)!» وهكذا، فإنّ مصطلحات الزجر تطبّق على مجرد التكهن بسماع الأصوات.

[223 «المسعودي، 6/ 433–4».

[224 في النص: أبو محمد الهادي!

[225 هو موسى الهادي الذي حلّ محلّ والده المهدي في العام 169 هـ/ 785 م؛ توفي في عام 170 هـ/ 785 م في الرابعة والعشرين من عمره.

[226 ابن الأمين.

[227 قارن مع هواجس الرشيد بصدد الأمين والمأمون. كان يقول للأصمعي «الدميري، 1/ 97»: كيف بهما إذا ظهر تعاديهما وبدا تباغضهما ووقع باسهما بينهما حتى تسفك الدماء ويود كثير من الأحياء أنهم كانوا موتى؟ سأله الأصمعي: يا أمير المؤمنين هذا شيء قضى به المنجمون عند مولدهما أو شيء أثرته العلماء في أمرهما. فأجابه قائلاً: لا بل شيء أثرته العلماء عن الأوصياء عن الأنبياء في أمرهما. في هذا الصدد، كان المأمون يقول: «كأنّ الرشيد علم كلّ ما سيجري بيننا من فم موسى بن جعفر (الصديق)!» ونرى هنا ردّ فعل الشيعة ضدّ التنجيم ذا الأصل الأجنبي.

[228 انظر أعلاه، صفحة 219 وما يليها.

[229 مخطوطة آياصوفيا 2704، ورق (43'-27') و(60'-44') (نسخي من دون تاريخ، 20×14). قارن مع
(Hermetis philosophi de revelationibus nativitatum, éd. H. Wolf, Bâle 1559)؛ بول (F.
Boll, Eine arabisch-byzantinische Quelle des dialogs Hermippos, in Sitzungsb. Der
Heidelberger Akademie, 1912, n° 18, ch. VIII): تحاويل سني المواليد لأبي معشر، منشورات
بتسُلد (Bezold)، صفحة 23–35 (النص) وصفحة 8–12 (الترجمة الألمانية). مصادر أجنبية أخرى:
(Vettius Valens) (القرن الثاني)، الذي ذكر باسم فالنس الرومي، في الفهرس، صفحة 269 (انظر
نالينو (Nallino, Raccolta, V, 239 sq.)) وتنكلوشا البابلي (انظر المصدر نفسه، صفحة 246 وما
يليها؛ ف بول (F. Boll, Sphaera, Leipzig 1903, 31 sqq.). كانت التنبؤات المستقاة من الولادة
معروفة عند الآشوريين والبابليين (انظر دينفلد (L. Dennefeld, Babylonische Geburtsomina, in
Assyriologische Bibliothek, XXII, Leipzig 1914)؛ فوسيه (Ch. Fossey, Présages tirés des
naissances, in Babyloniaca 5/1912, fasc. 1-4)؛ انظر المصدر نفسه، 1906/1، صفحة 187،
صفحة 192 وما يليها؛ ميسنر (B. Meissner, Über Genethlialogie bei den Babyloniern, in
Klio 19/1925, 432-34).

[230 مخطوطة آياصوفيا 2691، 31 ورقة، نسخي لعام 891 هجري، 18 × 14، كتبت في حلب.

[231 تشكّل عناوين الدراسات السابقة عنوان دراسة لأبي معشر بعنوان: كتاب مواليد الرجال والنساء (انظر (GAL I, 221)، (S I, 395)؛ 960 على 395)؛ حميدية 856، 3، ورق (138'-115') (نسخي جميل قديم، 27 × 20)؛ كتاب المواليد. وهو يتحدث عنها في كتاب بغية الطالب في معرفة الضمير للمطلوب والطالب والمغلوب والغالب، مكتوب بالجفر. مخطوطة القاهرة 1280، نشرت عام 1316؛ قارن مع كتاب مواليد النساء والرجال في علم الفأل الذي لا يعرف مؤلفه، في مخطوطة سراي، أحمد، 3، 1600، 2، ورق (36'-24')، نسخي من دون تاريخ، 26.5 × 18 (أبراج).

232] انظر ‹GAL S I, 392, 394 et 374›. ساعد المأمون، الذي كان مولعًا بالتنجيم، على تطوّر مثل تلك العلوم.

233] انظر مخطوطــة الحميدية 829، 2، ورق (149'-52') (تعليق لعام 1177 هجري، 21.5 × 14.5)؛ (GAL S I, 396).

234] انظر حميدية 856، 1، ورق (88'-1) (نسخي جميل من دون تاريخ، 27 × 10، قديم نسبيا): كتاب المواليد؛ دراسة ممتازة يتبعها المدخل للقبيصي (توفي عام 967/356) والأحكام في النجوم لأبي معشر.

235] انظر ‹GAL S I, 388›. توجد مجموعة كبيرة من الدراسات التنجيمية للمؤلف نفسه في مخطوطة الحميدية 837 (153 ورقة، نسخي لعام 1049، 29 × 19، 29 سطرًا)، بعنوان كتاب الجامع الشاهي في العلم الإلهي (إضافةً إلى ‹GAL S I, 389, 31›.

236] انظر ‹GAL S I, 868›: كتاب تحويل سني المواليد = (Revolutio annorum nativitatum) (نوروعثمانية 2800)؛ وهــي عمليــة تنطــق من فلك البروج الذي تحتله الشمس لحظة الولادة ‹Nallino, Raccolta V, 16›.

237] ‹GAL S I, 869 n° 15 et 21›. عن المنجمين العرب، يمكن مراجعة ‹ Nallino, Raccolta, V, 330 sqq.›، حيث نجد مراجع أخرى.

238] انظر ‹Boll, Sternglaube und Sterndeutung, 33 sq.; Nallino, Raccolta, V, sqq 38.›؛ ‹أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص 286؛ انظر ص 27›، حيث ذكر، نقلا عن الأصمعي، أنّ اختيار القاضي والإمام كان يجري، منذ أيام الأمويين، بطرائق تنجيمية. قارن مع ‹ A. Lords, Le rôle des oracles dans la nomination du roi, des prêtres et des magistrats chez les Israélites, les Egyptiens et les Grecs, in Mémoires de l'Institut Français du Caire 66.1934, 91-100 (=Mélanges Maspéro, I›.

239] انظر بصورة خاصة بالنسبة لبلاد آشور، لابا ‹ R. Labat, Hémérologies et ménologies d'Assur, Thèse compl. Paris 1939›؛ بالنسبة لمصر، انظر ‹ F Chabas, Le Calendrier des Jours fastes et néfastes de l'Année Egyptienne (Papyrus Sallier IV) . Paris s. d., 136 p.› على سبيل المقارنة، يقدّم المؤلّف من الصفحة [119] معلومات متعلقة باليونانيين ‹ Hésiode, Les Travaux et les Jours›، والرومان والعبرانيين؛ هناك معطيات مشابهة ذكرها رايناخ ‹ S. Reinach, Cultes, mythes et religion, II, 443 sqq›؛ للصينيين، انظر ‹ C. De Harlez, in WZKM, 12/1898, 249 sqq.›؛ بالنسبة لأهل ملقة، انظر ‹ G. Ferrand, in JA 10ᵉ sér., t. 6/1905, 209 sqq.›؛ وبالنسبة لبدو الأردن، انظر جاوسن ‹ Jaussen, Coutumes des Arabes en pays de Moab, 29, 373 sq.›.

240] عن هذه الممارسة، انظر ‹ I. Goldziher, Über Tagewählerei bei den Mohammedanern, in Globus 60/1891, 257-9›؛ عن مبادئ الاختيارات ومصادرها، انظر ‹ Nallino, Raccolta, V, 10 sqq.›.

241] انظر «الأغاني، 19/ 86»؛ قارن مع ص 87 و88؛ ‹ T Fahd, Le Panthéon de l'Arabie Centrale, ch. II, s. n.›.

242] «تاج العروس، 7/ 401، السطر 11–13». هل هذا الفأل السيء مبني بكلّ بساطة على حس التشتت والتمزق والانحدار المتضمن في عبارة: شالت نعامتهم؟

243] ‹الطبري، 1/3376›[3]؛ قارن مع قصة للإيحاء نفسه بصدد معركة مسكن بين عبد الملك بن مروان ومصعب بن الزبير في عام (72 هـ/ 691 م)، ذكرها ‹المسعودي، 5/ 244› (يشكك نالينو ‹Nallino, Raccolta, V, 328 sq.› بصحة هذه القصة، لسبب بسيط هو أنّه لا يجدها عند الطبري وابن الأثير والأغاني!). كما يشكك في الصفحة (329) بالقصة المتعلقة بموت الحجاج الذي استشعره المنجّم الذي طُلب إلى سريره لشخصٍ يدعى كليب، وهو اسم الحجاج في طفولته، لأنّ « non si trova traccia nei libri di storia ampi e degni di fiducia». وهو يجدها عند ابن خلّكان، منشورات ‹Wüstenfeld, n° 148›؛ منشورات القاهرة، رقم 144؛ لكنّ هذه القصة مثبتة عند الجاحظ، ‹الحيوان، 1/ 158›.

244] ‹الطبري، 3/ 678›[2].

245] ‹المصدر نفسه، ص 1364›. حول اختيار المنجمين للحظة الدقيقة لوضع أوّل حجرٍ لبغداد، انظر نالينو ‹Nallino, Raccolta, , 200›.

246] عن هذه الكتابات، انظر المراجع المذكورة في ‹GAL S I, 234 sq.›؛ انظر ‹ F. Gabrieli, Opera di corte e costumi Sasanidi di Ibn al-Muqaffa', in RSO 13/1932, 197-247; Etichetta nel Kitâb Ahlâq al-Mulûk di al-Ǧâḥiẓ, ib. 11/1928, 292-305›.

247] يمكن أن يتجاوز معنى عبارة: يبحث في الكتب «قرأ» إلى «التأكد من السجلات والمحاسبة ووثائق الدواوين».

248] قارن مع أسطورة قصر كسرى الذي تشقق عند وصول النبي، في حين أنّه كان بناءً قد وضع على النحوس ‹ابن الأثير، 1/350–2›.

249] انظر ‹العرافة، ص 7›.

250] وفق القبيصي (توفي في بلاط سيف الدولة في حلب عام 356 هـ/ 967 م) والذي ذكره خفولسن ‹D. Chwolson, Die Ssabier, II, 273›: زحل نحس ذكر . . المشتري سعد ذكر نحس بالمقارنة (معارضة) . . المريخ نحس ذكر . . الشمس سعد بالنظر وهي ذكر . . الزهرة سعد أنثى . . عطارد ممتزج ذكر . . (اقتران) القمر سعد أنثى . . ‹Ms. Bresalu 119, 1, fol. 8 sqq.›. بصدد الحرّانيين، يقول ابن النديم، ‹الفهرس. ص 324›: ويذكرون أن هذه النجوم السبعة التي هي الآلهة ذكور وإناث وأنها تتناكح ويعشق بعضها بعضًا وأنها تنحس وتسعد. كان لهذه المصطلحات التنجيمية تأثيرات على اللغة الشعرية؛ انظر على سبيل المثال هذه البيت لعلي بن هشام يلوم فيه بذل ‹الأغاني. 146/15›:

ولو كان نجمي في السعود وصلتكم

ولكـــن نجـــم العاشـــقين نحـــوس

251] انظر على نحو خاص كونيا (Konya)، مخطوطة موزسني كتبخانة 5333، ورق (181ᵛ-179ʳ) (نسخي لعام 833 هجري، 28 × 18): القول على اختيارات الأيام والأعمال فيها من الخير والشر (تكريس ساعات الأيام للكواكب). بالنسبة لمصر القديمة، قارن مع مقالة (Stundengötter)، ذكرها بونيه ‹ Hans Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, 753 sq.›. ويستخدم الإجراء نفسه في السحر: انظر أحمد البوني، التعليقة (انظر أعلاه، صفحة 232، ملاحظة رقم 232).

252] مخطوطة أسعد أفندي 3554، ورق (19ᵛ-19ʳ) (نسخي لعام 1088 هجري، 19.5 × 14): أول يوم من الشهر صالح لطلب الحوايج . . الثلاثون صالح لكل حاجة . .

253] ساراي، ريفان، 1742، ورق (19ʳ-19ᵛ) (نسخي، 20 × 15): أول يوم في شهر الهلال خلق الله فيه آدم يوم صالح جيد لكل الدخول على الملوك ... اليوم الثاني من الهلال خلق الله فيه حوّا نسل من ضلع آدم . . صالح للتزويج . .

254] مخطوطة فاضل باشا، 164، (1-54ᵛ) (نسخي لعام 871 هجري، 18 × 14).

255] اختيارات الأيام ‹GAL S I, 392›.

256] بقيت دراسته باللاتينية ‹GAL S I, 396 :(Electiones)›؛ وكتابه المعنون الأوقات (معاني الأزمنة في التنجيم القضائي) بالعربية واللاتينية (المصدر نفسه).

257] اختيارات نجومية ‹GAL S I, 392›.

258] اختيارات الساعات ‹Ibid., 222›.

259] كتاب الاختيارات ‹Ibid., S I 389›.

260] اخيتارات ‹Ibid., 869›.

261] الاختيارات العلائية ‹ibid., I, 507, S I, 924›؛ أضف إلى ذلك: حميدية 1446، ورق (131ᵛ-108ᵛ)، نسخي لعام 896 هجري، 25.5 × 16.5).

262] اختيارات الأيام والسعد والنحس منها ومن الليالي والساعات ‹GAL S II, 581, SN II, sur 581›. انظر كذلك الاختيارات النجومية لأبي منصور سليمان بن الحسين (مخطوطة مانيسا 1469، لم نطّلع عليها) واخيتارات الأعمال بالقرانات، مؤلفه مجهول (مخطوطة كارا ليليبي زاد 250، 36 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 26 × 19، بالي للغاية وخاصة الورق 1–6). وقد ذكر حاجي خليفة ‹198/I –9› أسماء أخرى.

263] مخطوطة آياصوفيا 2684، 139 ورقة، نسخي لعام 906 هجري، 27.5 × 18. الرقم التالي (2685، I، ورق (9ᵛ-1)، كتب في طرابلس وأهدي لسيف الدولة) يعالج الخسوفات والدخول عبر مختلف الأبراج.

264] ورق (134ᵛ-132ʳ): إذا صادف يوم النيروز الذي هو أول يوم سنة القبط وهو أول توت يوم الأحد وهو للشمس فإن النيل متوسطًا ... قارن مع رسالة في النيروز مما فسره بطلميوس الحكيم، نشره هارون عبد السلام في مجموعة نوادر المخطوطات، 5، القاهرة 1954، صفحة 47–48؛ الرسالة النيروزية لابن سينا، المصدر نفسه، صفحة 28–29 و30–44؛ كتاب النيروز لأبي الحسين أحمد بن فارس، المصدر نفسه، صفحة 4–15 و18–25؛ قارن مع ماسيه ‹H. Massé, Croyances et coutumes persanes, II, 145 sqq. (Nawrûz)›.

265] ورق (135ʳ-134ᵛ): ما جاء في طوبه في أوله في أيام الجمعة ما يدل عليه ذلك طوبه إذا كان أوله يوم الأحد . . جاء في سادس طوبه إذا وافق سادس طوبه يوم الأحد . .

266] ورق (137ʳ-136ᵛ): ما جاء في فصح النصارى. قال الحكيم إذا يوم فصح النصارى فإن القمح يعلو في تلك السنة . . (ريحٌ تهبّ في مصر قادمةً من النوبة) هبت ريح مريسية.

267] انظر الصفحة 407 وما يليها.

268] ورق (8ʳ-7ᵛ) القول على أحوال الكواكب مع الرأس (الزهرة تقارن الرأس . .). يشير تعبير رأس، جمعه رؤوس، إلى «اتجاه السمت» ‹Nallino, Raccolta, V, 396›؛ وحين يذكر وحده وبالمفرد، فإنه يشير إلى العقدة الصاعدة (caput)، بالمعارضة مع ذنب (cauda)، أي: العقدة النازلة

‹ib. 16, 29›. من أجل الكواكب الرئيسة في النظام الشمسي، مع أخذ خط العقد في الاعتبار، يمكن العودة لمخطط الخسوف.

269] هناك كتابات تجمع كلّ أشكال الإجابات على أسئلة يمكن للإنسان أن يطرحها على نفسه في حياته اليومية؛ انظر على سبيل المثال، كتاب الفال المعتبر وضع الحكماء والعلماء لأجل الخليفة هارون الرشيد وفيه جميع حوايج الناس وأغراضهم ومطلوبهم (مخطوطة آياصوفيا 2685، 2، ورق (11ʳ-91ᵛ))، نسخي لعام 764 هجري، 19 × 14، 144 بابًا وتتوافق مع كلّ باب سلسلة من 13 سؤالًا). يقال إنّ هذا الكتاب، الذي قدّمه المنجّم عبد الله بن عبيد الله الأنسي، هو نتيجة اجتماع حكماء وعلماء، جمعهم في بغداد هارون الرشيد، لإقامة سلسلة من الأسئلة والأجوبة، لإعفاء الناس من اللجوء إلى كاهن وكشف سرّ فكره على هذا النحو.

270] أبو سهل الفضل بن نوبخت، أمين مكتبة هارون الرشيد ‹GAL S I, 391›: كتاب فيه سارايو من أحكام النجوم فيما وضعه نوبخت الحكيم.

271] ورق (32ʳ-21ᵛ): شرح ما يحدث على الكواكب من حريق. الأرجح أنّ الأمر يتعلّق هنا بذيول المذنبات (= الشهب)، التي تدعى (flammae accesae (= aí φλόγες)) في النسخة اللاتينية من كتاب أرسطو (Meteorologia) والتي علّق عليها ابن رشد: انظر نالينو ‹Nallino, Raccolta V, 386, n. 1›؛ قارن مع بطليموس ‹Ptoléméé, Apotelesmatica, op. cit., II, 100 sqq.›.

272] ورق (36ᵛ-35ʳ): شرح تحاويل السنين وطوالعها؛ عملية تنطلق من الاعتدال الربيعي (Nallino, Raccolta, V, 16). حول هذا الموضوع، انظر عمر بن فرخان الطبري (توفي نحو العام 815/200)، كتاب هرمس في تحويل سني المواليد (GAL S I, 392)؛ ابن أبي الشكر (توفي في نهاية القرن السابع/القرن الثالث عشر)، بعنوان: في كيفية تحاويل سني العالم والحكم عليها بما جربه الحكماء، حميدية 829، 7، (240ᵛ-201ᵛ)، تعليق لعام 1176 هجري، 21.5 × 14.5)، باستخدام كتابات سابقة.

273] ورق (44ᵛ-43ʳ): شرح طوالع التحويل إذا كان طالع السنة التحويلية برج الجوزاء.

274] ورق (52ʳ-51ᵛ): شرح طوالع التحويل.

275] هنا، في الأرقام 35 و40 و45، فإنّ قراءة ملل ممكنة من حيث علم التحقيقات القديمة (قارن مع الأرقام 15، 25، 50، 55، 59).

276] ورق (58ᵛ-57ᵛ): طالع السنة التحويلية برج الأسد.

277] ورقة (64ᵛ): وإن كان طالع السنة السنبلة وعطارد.

278] يتصادف ظهور الشعري (باليونانية (Sothis) وبالمصرية (Spdt) مع بداية فيض النيل، الذي استمر طويلاً في اليوم الأول من التقويم؛ من هنا جاءت فكرة الأصل المصري لهذه النبوءات ونسبها إلى هرمس (انظر ‹Nallino Raccolta, V, 16; H. Bonnet, Reallexikon, op. cit., 743; Dictionnaire archéologique destechniques, Paris 1963, I, 208›. هذا الأصل المصري غير قابل للدحض؛ قارن مع الجزء من التنبؤات المستقاة من الشروق الشمسي للشعري (Spdt)، المحفوظ في بردي من القاهرة (رقم 312221)، والذي نشره سبيغلبرغ (Spiegelberg)، دوّنه وترجمه إلى الإنكليزية وعلّق عليه جورج هيو ‹George R. Hughes, in JNES 10/1951, 256-264›.

279] بالنسبة لهذا التاريخ، قارن مع تقويم أنطاكية الأثينية الذي ذكره بول ‹F. Boll, in Sitzungsb. Der Heidelberger Akademie, Phil.-hist. Kl. , 1/1910, pp. 10 et 27›.

280] انظر بول ‹F. Boll., Sternglaube und Sterndeutung, 34›. يقدّم غوج ‹De Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, 2ᵉ éd. 1886, 229 sqq.› قائمةً بالاقترانات

بالنسبة لمركز الأرض بين المشتري وزحل، وكذلك العصور التي كان زحل والمريخ يوجدان وسط برج السرطان. حول القرانات، انظر هرمس: كتاب الاقترانات والاتصالات والممازجات (للشيخ الإمام هرمس قدس روحه، مخطوطة حافظ أفندي 176، ورق (1-75v)، تعليق فارسي للعام 1192 هجري، 21 × 14؛ أبو معشر: مقارنات الكواكب (لأبي معشر صاحب الأسرار الربانية والعلوم اللدنية)، مخطوطة مانيسا 1064 (لم نطّلع عليها)؛ قرانات هرموز، مخطوطة بيازيد، عمومي 4658، 29 ورقة، نسخي لعام 1061، 20 × 14؛ قارن مع مخطوطة ساراي، خزينة 476، 28 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 22 × 15 (دراسة منظمة على نحو جيد).

281] ‹ص 354›: وهو أول من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء؛ انظر 2 (الملاحظات)، صفحة 190، رقم 20 و191، رقم 1: ترجم له اصطفن القديم؛ الجاحظ، بيان، منشورات القاهرة 1313 هجري، صفحة 126: وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء؛ ‹GAL S I,106›.

282 Raccolta, V, 1945.

283] انظر المرجع في المصدر السابق صفحة 198، رقم 1؛ صفحة 356 وما يليها. يحمل كتاب مفتاح أسرار النجوم (مخطوطة ميلانو، (Ambr. C 86, I))، ترجمة الكتابة الهرمسية المعنونة (Liber latitudinis clavis stellarum) الملاحظة التالية (انظر ‹Nallino, loc. cit., 199; GAL S I, 363›: «ترجم هذا الكتاب في شهر ذي القعدة من العام 125 (=أيلول/سبتمبر 743)»، أي قبل سبع سنوات من نهاية الخلافة الأموية (132 هـ/750 م). ويستخرج نالينو ‹ Nallino, loc. cit., 324 sqq.› من قصائد الأخطل والفرزدق بعض دلائل على إيمانٍ بالتأثير الإيجابي أو الضار للأجرام؛ لكنّ هذه الدلائل لا تبتعد عن خط الأنواء.

284] تدين الترجمة أولاً لأبي يحيى بن البطريق (انظر «الفهرس، ص 273»؛ هناك مراجع أخرى ذكرها نالينو ‹Nallino, loc. cit., 201, n. 1; 257›؛ وقد استكملها ابنه البطريق بن أبي يحيى بن البطريق، وأرفقت بتعليق لعمر بن الفرخان الطبري، وتمت في شوّال (196 هـ/ حزيران 812 م) (انظر ‹GAL S I, 364›). انظر أعلاه، صفحة 233.

285] شاعرٌ يوناني من القرن الثاني بعد الميلاد، ألّف قصيدةً تنجيمية بقي منها نحو أربعين بيتًا (انظر ‹Pauly-Wissowa, RE 5/1905, col. 1572›. يقال إنّ عمله ترجم إلى العربية على يد عمر بن فرخان الطبري (توفي نحو العام 200 هـ/ 815 م)، وفق ما ذكره ابن القفطي، ص 184 ‹ GAL S I, 392›.

286] منجم من القرن الثاني بعد الميلاد، نشر تقويمه على يد بول ‹ F. Bol, in Sitzungsb. Der Heidelberger Akademie, Phil,-hist. Kl., 1/1910, 44 p. Cf. Pauly-Wissowa, RE 1/1894, col. 2494; A. Engelbrecht, Hephaestion von Theben und sein astrologisches Compendium, Vienne 1887, pp. 36-37; cf. Ib., 29034, sur Dorothée de Sidon)؛ وقد استخدم كليهما هيفاستيون طيبة (Hephaestion de Thèbes).

287 Epistola de rebus eclipsis lunae et solis, de receptione planetarum sive de interrogationibus de revolutione annorum mundi, Venise 1493 (GAL S I, 391). Cf. Nallino, op. cit., 201.

288] نشره وترجمه ليفي ديلا فيدا ‹Levi Della Vida, in RSO 14/933-4, 270-81›. ويعزو إليه الفهرس (صفحة 274) كتاب الدول والملل والقرانات والحوادث ‹GAL S I, 392›؛ قارن مع «الفهرس، ص 273: كتاب الواحد والعشرين (من كتاب المواليد الكبير) في القرانات والأديان والملل. ينبغي الإشارة إلى أنّ كتاب علم الأحوال الجوية لأرسطو قد ترجم إلى العربية على يد معاصرها لبطريق (انظر ‹GAL S I, 364›).

289] وفق نالينو ‹Nallino, Raccolta, V, 236›، فإنّ الكتابات التنجيمية التي نسبها العرب إلى زرادشت هي ذات أصل يوناني وسرياني. تجدر الإشارة إلى أنّ تيوفيلوس من إديسه (Théophile d'Edesse) (توفي عام 785/169)، وهو مترجم الإلياذة إلى السريانية، كان كبير المنجمين في بلاط الخليفة المهدي (انظر كومون ‹Cumont, in Catal. Cod. Astr., V, 1, p. 230 sqq., IV, 122; VIII, 4, p. 51 sq., 58, 76›). بالنسبة للبهلوي، انظر بصورة خاصة العمل المنسوب إلى بزرجمير الحكيم، وزير كسرى أنو شروان (صفحة 531–578)، بعنوان البزدهاج (بهلوي فيزيدهاك = المختار9 الذي ليس سوى (Ἀνθολογίαι) لـ فيتيوس فالنز (Vettius Valens) (انظر «الفهرس، ص 269»، وهو فلكي شهير من عصر أدريان وأنطونيو. يعود الفضل لهذا التعريف إلى نالينو ‹Nallino, Raccolta, V 238 sqq.›. علاوةً على ذلك، وفق المؤلّف نفسه (المصدر نفسه، صفحة 241 وما يليها)، فإنّ العمل الولادي لتنكالوشا البابلي حول صور درج الفلك وما تدل عليه من أحوال المولودين (مخطوطة ليديه 891) الذي قال ابن وحشية إنّه ترجمه عن النبطية ليس على الأرجح سوى الترجمة عن البهلوي بارينتلونتا توكروس (Parentellonta de Teucros) (القرن الأول بعد الميلاد). حول عمل هذا المنجّم، الموصوف بالبابلي، انظر بول ‹F. Boll, Sphaera, Leipzig 1903, 31 sqq.; Cf. Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica, in Browne Festschrift, 1922, 345-63›.

290] عما قدّمه الهنود إلى التنجيم وعلم الفلك والجغرافيا العربية، انظر نالينو ‹Nallino, Raccolta, V, 203 sqq.›.

291] نجـد كـتابات تنجيمـية في مجموعات المخطوطات في الشرق والغرب. انظر على سبيل المثال: بغداتلي وهبي 884–909؛ بيازيد، ولي الدين أفندي 2253–2286؛ قيليش علي باشا، 685–696؛ حلب، سباث، 343 (7 دراسات تنجيمية)؛ غوتا ‹cat. Pertsch, III, 90 sqq.›؛ جامعة كامبردج، 1396 (6 دراسات عربية وفارسية)؛ باريس، (Paris, Index Vajda, p. 736) إلخ.

ملحق: حيوانات النبوءة (الفأل) عند العرب (343-358)

1] نجد العديد من الأبيات التي تحثّ على تحدّي الطيرة، كالحماسة عند البحتري؛ انظر بصورة خاصة 680/2/3 ومـا يلـيها الرقم 599 (عقبة بن حوط التميمي)؛ 4/10/ رقم 860 (أسامة بنِ زيد)؛ المـصدر نفـسه، صـفحة 11 رقم 861 (المرقّم بن الواقفيّة؛ المصدر نفسه، رقم 882 (خلف بن خليفة)؛ المصدر نفسه رقم 863–4 (أفنون بن صريم التغلبي)؛ المصدر نفسه، الصفحة 12، الرقم 865 (ربـيعة بن مقروم)؛ المصدر نفسه 866 (طرفة)؛ المصدر نفسه رقم 867 (الجمّال العبدي)؛ الجـاحظ، الحـيوان، 139/3؛ ابن قتيبة، عيون، 145/2 (المرقّش)؛ ابن قتيبة، مصدر سبق ذكره، صفحة 146 (مؤلفه مجهول)؛ الجاحظ، مصدر سبق ذكره، (الحارث بن حلزّة)؛ البيهقي، محاسن، صفحة 368 = الجاحظ، محاسن، صفحة 68 وما يليها (أبو الشيص).

2] انظر أساطير سليمان (سورة النمل 16–18) وأمية بن أبي السلط «الأغاني. 3/ 188». يقول فيلوسترات ‹Philostrate, dans la Vie d'Apollonius de Tyane, I, 20› إنّ بطله كان يعرف لغة الحيوانات التي تعلّمها في رحلة له إلى جزيرة العرب. ويضيف إنّ الطيور بالنسبة للعرب تتنبأ مثلها في ذلك مثل الكهنة.

3 Wellhausen, Reste², 151: «Die islamische Zoologie ist zugleich Dämonologie»; W. R. Smith, The Religion of the Semites, 441 sqq.: «Omens are not blind tokens; the animals know what they tell to men» (p. 443).

4] انظر (سورة الأنعام 38): وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم.

5] حول مكانة الحيوان عند الله والإنسان والقوى الشيطانية، انظر بانغرتس ‹ Walter Pangritz, Das Tier in der Bibel, Munich-Bâle 1963, 174 p.; Cf. F. S. Bodenheimer, Animal and man in Bible lands, Leyde 1960, VIII-232 p. (Coll. De travaux de l'Académie Intern. D'Histoire des Sciences, X).

6] انظر مع ذلك «الدميري، 2/ 160»، حيث روي أنّ فتى من بني أسد تشاءم من رؤية عقاب كان أحد جناحيه مكسورًا.

7] عن شاهدة القبر هذه، انظر روبير ‹L. Robert, in Hellenica II/1946, 43-50›، ذكر أعلاه، صفحة 106، ملاحظة 92. حول العقاب رمزًا للشمس وقائدًا لأرواح الموتى، انظر كومون ‹ F. Cumont, Etudes syriennes, 41 sqq., 96 sqq.; D. Schlumberger, La Palmyrène du Nord-Ouest, pp. 54, 57, 84; Jaussen et Savignac, Mission en Arabie, I, 325 sqq.›.

8] قارن مع هرودُت ‹Hérodte III, 76›، حيث ذكر أنّ الشخصيات السبع الكبرى في بلاط الملك السابق قيرُوس، ومن بينهم داريوس، كانوا يتشاورون حول اللحظة الواجب اختيارها للإطاحة بالمغتصب سمرديس، حينِ رأوا سبعة أزواج من البواشق تلاحق زوجين من النسور وتمزّقها إربًا بمناقيرها ومخالبها. فتحركوا على الفور وقتلوا الساحر وأباه. حول العقاب، الطائر المشؤوم عند اليونانيين والرومانيين، انظر ‹ J. Jubeaux et M. Leroy, Le mythe du phénix dans les littératures grecque et latine, Liège 1939, 128 sqq., 196 sqq.›.

9] انظر «البخاري، 2/ 326 = 59 خلق 15»: إذا سمعتم نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشيطان فإنها رأت شيطانًا. قارن مع «المصدر السابق، 1/ 72»، حيث ذكر أنّ الحمار والنساء والكلاب السوداء تبطل الصلاة (مصادر أخرى ذكرها فان فلوتن ‹Van Vloten, in WZKM 7/1893, 240›).

10] عدوى؛ انظر «تاج العروس. 10/ 237، السطر 25–7»: أي لا يعدي شيء شيئًا ... وقد أبطله الإسلام لأنهم كانوا يظنون أن المرض بنفسه يتعدى فاعلمهم النبي صلعم أنه ليس الأمر كذلك وإنما هو الله الذي يمرض وينزل الداء . .

11] عن هذا الموضوع، حول «الثور الأحدب (Bœuf bossu)»، انظر رونزفال ‹ S. Ronzevalle, in MFO 4/1910, 181-188; ib. 1/1906, 223 sqq.›.

12] قوم إذا عقدوا عقدًا لجارهم ‌ ‌ ‌ لم يسلموه ولم تسنح له البقر.

13] خلوا سبيلها فإنها مأمورة: «ابن هشام، ص 335–7»؛ «المسعودي، 4/ 139–140». ويحكي ابن هشام نفسه ‹ص 361› أنّ ناقة النبي ضاعت وأنّه، بما أنّ حاخامًا يهوديًا كان يسخر منه لأنّه نبيّ ولا يعرف أين توجد ناقته، فقد أعلن محمد بأنّه تلقّى من الله إشارةً إلى المكان الذي توجد فيه.

14] «الأغاني. 13/ 109–110». يتمتع الذكر أيضًا بحاسة الاتجاه (انظر الرازي، فراسة، ذكره مراد، الترجمة العربية، صفحة 14، الذي يحكي تجربةً شخصية مع جملٍ مسن عثر على الدرب الضائع).

15] «ابن هشام، ص 741»: وخرج رسول الله صلعم حتى إذا سلكَ في ثنية المرار بركت ناقته فقال الناس خلأت قال ما خلأت وما هو لها بخلق ولكن حبسها حابس الفيل عن مكة، لا تدعوني قريش اليوم إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها.

16] انظر «الميداني، أمثال، منشورات الأحدب، 1/ 323»؛ قارن مع المصدر السابق تلوّنات زرقاء وسراب وبسوس (المصدر نفسه، صفحة 319). وقد ذكرت مراجع أخرى عند فريتاغ ‹ Freytag, Einleitung, 162›. عن الورقاء، انظر أعلاه، صفحة 434، ملاحظة رقم 17. عند عرب الأردن، يستنبط القصاص أو السائس الفأل من لون وبر فرس، ويتعرّف على جمل مشؤوم في قطيع . . ‹Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab, 265›.

17] انظر ‹ابن قتيبة، عيون. 1/ 153›: الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة؛ ‹الدميري، 1/ 385›.

18] انظر ‹الدميري، 2/ 252–3›، الذي يقدّم ظروف وتنوعات هذا الحديث.

19] عن التنبؤات المستقاة من اللفيفات والغرّات الموجودة على شعر الأحصنة، انظر مرسييه ‹Mercier, la parure des cavaliers, op. cit., pp. 87, n. 3: 94, n. 2; 361›؛ انظر أعلاه، صفحة 388، صفحة 390.

20 Cf. W. R. Smith, The religion of the Semites, 291 sq.; Kinship. 201.

21] ‹الحيوان، 2/28–29؛ انظر كذلك 1/ 105›: وكيف قال أصحاب الفال فيها [الكلاب] وبأخبار المتطيرين عنها؛ ‹1/ 130–1›: الكلب في الأحلام.

22] استغلّ صيحات الحيوانات التي تجيب في التنبؤات الآشورية – البابلية؛ انظر ‹Nötscher, Orientalia 31, pp. 52-3 (CT 38, 1-6; Tabl. I)›: «إذا نبح كلبٌ وردّ عليه حمار أمام مساكن مدينتي، فإنّ ملك غوتيوم سوف يموت» (س 146)؛ وسوف يحصل الأمر نفسه لملك سوبارتو إذا ردّ بوري (كودانو) بدلاً من الحمار (س 147)؛ وسوف يحصل الأمر نفسه لملك أغاد، إذا كان ذئبًا (باربارو) (السطر 148)؛ وتلي ذلك نبوءات مماثلة لملوكٍ آخرين، لكنّ اسم الحيوان تالف (س 149–150). قارن مع بواسييه ‹Boissier, Choix de textes relatifs à la divination, I, 31-37›.

23] الهرير؛ في العرافة: الهرب والصياح.

24] يلي هذه النبوءة التي تتوقف هنا في العرافة، نبوءة آخرى: «إذا تصرّفت كلابٌ على هذا النحو ولم تردّ عليها كلابٌ آخرى، فهذا يشير إلى أنّ سكان المدينة سوف يهربون ويختبئون».

25] انظر ‹الفهرس. ص 318›: أكثر ذبائحهم الديوك. تمارس التضحية بالديوك عند عرب مؤاب (انظر ‹Jaussen, op. cit., 30›).

26 Cf. réf. Ap. Lenormant, Sur le culte payen de la Kâabah, 240.

27] يشير صياحه، مقابل نهيق الحمار، إلى وجود ملاك: انظر ‹البخاري، 2/ 326›: إذا سمعتم صياح الديكة فاسئلوا الله من فضله، فإنها رأت ملكًا؛ ويؤدي ذكر اسمه إلى اختفاء الجن (انظر ‹ابن المغاور، المستبصر› منشورات لوفغرين ‹Löfgren, II, 207›).

28] كانوا يسافرون بالديكة. هل ينبغي أن نفهم: «عند صياح الديك»؟

29] بما أنّه يوقظ النائمين، فقد دعي بأبي المنذر وأبي اليقظان (انظر ‹الحريري، مقامات. éd. Paris, II, 644›).

30] يضيف كتاب ‹عيون›: وذلك من غير تضييع من حشمه لفراشه.

31] في العرافة: دلت بذلك على موتان كائن.

32] في العرافة: وإذا صرخت الدجاجة مثل صراخ الديوك.

33] قارن مع بورفيروس ‹Porphyre, De Abstinentia, III,4 : Αφαβες μέν χοφάχων àxo ουσι Τυφφηνοί δ'àετών›. ليس مستحيلاً أن يكون طائرًا مقدسًا في عبادات جزيرة العرب القديمة: انظر ‹ابن سعد، 1/ 1/ 49–50›، حيث يحدد مكان آبار زمزم: بين الفرث والدم عند نقرة الغراب الأعصم. والتفسير بعبارة: وكان أغراب أعصم لا يبرح عند الذبائح مكان الفرث والدم غير مرضية على الإطلاق. حول الفرث والدم، انظر توفيق فهد ‹T. Fahd, Le panthéon de

l'Arabic Centrale, ch. II, s. Isâf et Nâ'ila›. ونجد عند ‹الدميري، 2/ 204–6› العديد من المعطيات التقليدية حول الغراب.

[34 توجد قائمة مماثلة من ثلاثين نبوءة عن طريق الغراب بالسريانية؛ وقد نشرها وترجمها إلى الإيطالية فورلاني ‹G. Furlani, in Rendiconti della Reale Accad. Dei Lincei, Cl. Di Sc. Mor. Stor. E Filol., ser V, vol. 28/1919, 355-61›. عن النبوءات المختلفة التي ترجمت في ‹Arabica 8, 54 sqq.›، قارن مع عشر نبوءات سريانية، نشرها وترجمها فورلاني ‹Furlani, ibid. 26/1917, 731-2›.

[35 انظر ‹الجاحظ، الحيوان. 3/ 137›: فالغراب أكثر من جميع ما يتطير به في باب الشؤم. ألا تراهم كلما ذكروا مما يتطيرون منه شيئًا ذكروا الغراب معه. وقد يذكرون الغراب ولا يذكرون غيره، ثم إذا ذكروا كل واحد من هذا الباب فهو المقدم في الشؤم. وبعد أن عدّد عدّة أشكال من الطيرة، أضاف: وجميع ذلك دون التطير بالغراب.

[36 ‹المصدر نفسه، ص 136›؛ ‹ابن منظور 6/ 292، السطر 10›. وقد أعطيت له عدّة ألقاب أخرى (انظر ‹الدميري، 2/ 204–5›.

[37 قد يكون هذا هو مصدر لقبه الآخر، الحاتم (من حتمة: اللون الأسود). وفق ‹تاج العروس 8/ 236›: والحاتم الغراب الأسود، لكن وفق الجاحظ، مصدر سبق ذكره: كان يحتم الزجر به على الأمور (قارن مع تاج العروس، مصدر سبق ذكره: والحاتم غراب البين لأنه يحتم بالفراق إذا نعب. هذا التفسير معاكس للسابق، بما أنّ تحتّم لفلان بخير تعني تمنى له خيرًا وتفاءل له ‹تاج العروس، م س ذ، في النهاية›. وهذا قد يسمح باعتبار أنّ الطابع الفألي أو الشؤمي للغراب كان يتعلّق، مثله في ذلك مثل الطيور الأخرى، بأوضاعه واتجاه طيرانه ورنين نعيبه، الخ، مثلما كان ذلك على الأرجح في البداية ووفق معطيات قائمة النويري. والفلكلور الحديث نفسه يعترف لنعيب الغراب بهذا الطابع المزدوج: ففي الصيف، ينبئ بالشر، في حين أنّه شتاءً يبشّر بالمطر والازدهار والسعادة (انظر ‹le père Anastase ap. Boissier, Mantique babylonienne et mantique hittite, 52›).

[38 انظر ‹Arabica, 8, 30 sq.›؛ عن: الغراب الأبقع، الغراب الأسود، غراب البين، انظر الأغاني 1/ 102 (عمر بن أبي ربيعة)؛ 2/14، 16، 93–94 (المجنون)؛ الجاحظ، الحيوان، 136/3 (الأعشى)؛ صفحة 137 (النابغة، عنترة)؛ صفحة 139 (علقمة الفحل)؛ ابن قتيبة، عيون، 149/2 (المعلوط)؛ العقد الفريد، 226/1 (أبو الشيص)؛ 184/3 (ذو الرمة).

[39 ‹الأغاني، 11/ 45›. نقل قاطع الطريق الشاعر السمهري العقلي الرواية نفسها: انظر التبريزي، في الحماسة، ص 103–4. أعلن غرابٌ كان يغير ريشه شرًا لكثيّر، لم يكن سوى موت عزة (انظر ابن قتيبة، عيون، 147/2 وما يليها؛ البيهقي، محاسن، ص 356–7؛ في المصدر نفسه، ص 359–63 أمثلة أخرى؛ الجاحظ، محاسن، ص 69–70)؛ وأعلن له غرابٌ آخر كان يغطي وجهه بالتراب زواج أم الحويرط (انظر ‹ابن قتيبة، عيون 2/ 148›).

[40 هدهد، اسم الصوت؛ قارن مع اسمه اللاتيني (upupa).

[41 ‹الطبري، 2/ 71–2›[2]. يمكن تفسير هذه النبوءة بواقع أنّ البصرة كانت تشتهر بغربانها: انظر ‹الجاحظ، الحيوان. 3/ 140›: وبالبصرة من شأن الغربان ضروب من العجب لو كان ذلك بمصر أو ببعض الشامات لكان عندهم أجود الطلسم. بين تلك الضروب من العجب أنّ هذه الغربان لم تكن تحطّ على النخيل الذي يحمل غذوق البلح ‹المصدر نفسه، ص 141›.

42] ‹الأغاني 15/ 115›. أما بالنسبة له، فقد قتل في أثناء انتفاضة في الجعفرية في عام (126 هـ/ 743 م) ‹GAL I, 63›. ما يتعلق بالفترة التالية، سوف نجد أمثلة عند ‹الدميري، 2/ 204–5›.

43] ‹ابن قتيبة، عيون. 2/ 148›: فبينما هو يسير عن له ظبي فكره ذلك.

44] ألا ليت شعري ما تقول السوانح أغاد أبو قابوس أم هو رائح. كان الملك قد قال لرسوله إنّه سوف يأتي في يوم كذا لمقابلة الجيش المجتمع. فقال قسّ والرسول لنفسيهما حينذاك: إذا كان الملك قد خرج يوم كذا، فينبغي أن يكون الآن في مكان كذا.

45] يبدو أنّنا قد وضعنا كلمة نقّار مكان كلمة صرد، وهو طائر غير موجود في جزيرة العرب وفق فيريه ‹F. Viré, in Arabica 11/1964, 196-8›، الذي يقترح كلمة «قيق». كلا الطائرين ينتمي إلى فصيلة الجواثم ولكلٍّ منهما ريشٌ مخطط. إنّ استبدال «صرد» بـ«قيق» في ‹ n. 2 de la p. 37 d'Arabica 8› لا يغير استنتاجاتنا شيئًا.

46] انظر ‹ابن قتيبة، عيون. 2/ 145›: ولقد غدوت وكنت لا أغدو على واق وحاتم (انظر ترجمة بلاشير ‹Blachère, in Arabica 7/1960, 33›). قارن مع المرقّم ابن الواقفية، ذكره البحتري في الحماسة، 11/4، رقم 861: إني غدوت وكنت لا أغدو على واق وحائم.

47] انظر ‹تاج العروس. 8/ 236›: ولست بهياب إذا شد رحله يقول عداني اليوم واق وحاتم.

48] ‹المصدر نفسه، 10/ 397›.

49] ‹المصدر نفسه، 7/ 91›.

50] ‹المصدر نفسه، ص 314، السطر 24›؛ ‹Arabica 8, 37, n. 2›؛ قارن مع ذلك مع عبد الله العلايلي، المرجع، بيروت 1963، صفحة 85، الذي يفسّره بـ «الأخيل». الأرجح أنّه الشّقراق (=الأخيل) المذكور في رسالة الأب أناستاز إلى بواسييه، مصدر سبق ذكره، صفحة 52؛ قارن مع ‹الألوسي، الطيور العراقية. م س ذ، 2/ 260–2›؛ انظر أعلاه، صفحة 434، ملاحظة 15.

51] ولا أنثني من طيرة عن مريرة إذا الأخطب الداعي على الدوح صرصرا. وفق سكين النميري، الذي ذكر في ‹تاج العروس 2/ 400›، يوجد في العراق نوعان من الصرد: العقعق والهمهام (يستند التمييز على لحن التغريد، حيث للأول صوت أقل خشونةً من الثاني)؛ وهذا الأخير يسرسر مثل الصقر. ويضيف تاج العروس بعد ذلك: وقيل إنما كرهوا الصرد وتشاءموا به من اسمه من التصريد (= التقليل) ونُهي عن قتله ردًا للطيرة. وحتى لو بدى هذا التفسير غير كافٍ، فإنّ المؤشرات الأخرى، النابعة من الطابع الشؤمي للصرد، تجعل هشًا تأكيد بلاشير المعاكس ‹R. Blachère dans Arabica, 7, 33›.

52] ‹الجاحظ، الحيوان. 5/ 155›؛ ‹الدميري، 2/ 102–4›. وهي تصنّف بين الحيوانات التي يقال إنّ النبيّ منع قتلها: النمل والنحل والضفادع والصرد والهدهد.

53] انظر ‹تاج العروس 9/ 95›: دابة أصغر من العظاية أو هي سام أبرص أو الوزغ.

54] حول العواطس، انظر أعلاه الصفحتان 445 ملاحظة 53 وص 448 ملاحظة 79.

55] انظر أعلاه، صفحة 468.

56] ‹الدميري. 2/ 440›: إن العرب كانت تتشاءم بالهامة (عن مالك بن أنس)؛ ما يتعلق بالعصر الحديث، قارن مع ‹Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab, 30; Boissier, Mantique babylonienne et mantique hittite, 52›.

57] ‹الحيوان، 3/ 142›: والبوم عند أهل مرو يتفاءل به لأن اسمه بالفارسية بارمال يريد تبقى وبالعربية خلافه والخلاف غير الوفاق.

58] ذكره ‹ابن قتيبة، عيون. 2/ 152›؛ قارن مع ماسيه ‹ H. Massé, Croyances et Coutumes persanes, I, 195 sq.›.

59] عن معنى عواء الذئاب عند الفرس، انظر أعلاه، صفحة 503 وما يليها.

60] انظر ‹الدميري، 1/ 287–8›. هذه الحيوانات الخمس هي الحدأة والغراب الأسود والأبيض (الأبقع) والعقرب والفأر والكلب المسعور.

61] فرخ الطير. حول أفرخ = فرخ، «عبّر عن نفسه، أصبح واضحًا وجليًا، انظر ‹تاج العروس 2/ 275، السطر 11›.

62] انظر ‹الجاحظ، الحيوان. 1/ 145›: يقال إنّ النبي قال لدى رؤيته لرجلٍ يتبع حمامةً وهي تطير: «شيطانٌ يلحق آخر». إنّ ذلك هو على ما يبدو إدانة لصيد الحمام (قارن مع ‹الدميري، 1/ 324›). عن اليمامة، رمز عشتارت، انظر توفيق فهد ‹ T. Fahd, Le panthéon de l'Arabie Centrale, ch. II, s. al-'Uzzä›.

63] ذكر في ‹العقد الفريد، 1/ 226؛ 3/ 183›؛ ‹الدميري، 1/ 323›: هن الحمام فإن كسرت عيافة من حائهن فإنهن حمام. حول حاء، «أثار»، الذي يستخدم عمومًا لدفع الخراف أو الماعز أو الحمير إلى الأمام، انظر ‹تاج العروس. 10/ 433›.

64] نقرأ مناحات بدلاً من مناجاة.

65] ‹الحيوان. 3/ 138، 5/ 160›. قارن مع المثل: أشأم من جرادة، حيث يتعلّق الأمر كما يؤكّدون باسم علم كانت تحمله مغنّية مكّية أسطورية في فترة العيد. انظر ‹تاج العروس. 2/ 321›: هي قينة كانت بمكة ذكروا أنها غنت رجالا بعثهم عاد إلى البيت يستسقون بآلهتهم؛ وهو كذلك اسم أكثر من ناقة في فترة ماقبل الإسلام (المصدر نفسه).

66] انظر ‹ D. Nielsen, Die altarabische Mondreligion, 107; Grohmann, Göttersymbole, 71 sqq. (Wadd, Sahar)›. حول دور الحية في علم تشكيل الكون عند الساميين في الشمال والشرق، انظر ‹ Wensinck, The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth, op. cit., 59 sqq.›.

67] الأرجح أن يكون اسمها مشتقًا من الكلمـــة الأكادية <نخاسو>، «أصبح غنيًا، خصبًا». (بتسُلد ‹Bezold, 196›). قارن مع حنش ‹الدميري، 1/ 333›.

68 Cf détails ap. W. R. Smith, in Journal of Philol. 14/1885, 114 sq.; T. Witton Davies, Magic, Divin. And Demonology, 81-83.

69 A titre comparatif, cf. réf in Arabica 8, 58, n. 5ö z ajouter Due trattatelli enodiomantici in siriaco, in Rendiconti della Reale Accad. Dei Lincei, Cl. Di Sc. Mor., Stor. E Filol. , sér. V, vol. 28/1919, 358 sq. (texte), 361 sq. (trad.) : 10 présages tirés de la rencontre de serpents) J. J.Modi, The persian Mâr-Nâmeh or the book for taking omens from snakes, Bombay 1893.

خاتمة: الكهانة العربية والكهانة الاسلامية (359-364)

1] عن المؤسسات، انظر دراستنا ‹Le Panthéon de l'Arabie Centrale (1968), ch. I›.

2] عن هذه الأسماء الألوهية، انظر المصدر السابق، الفصل الثاني

3] عن المعابد في جزيرة العرب القديمة، انظر المصدر السابق، الفصل الثالث.

4] ‹الأزرقي، ص 74›.

5] مؤخرًا، وجد صلاح الدين المنجد في إيران مختصرًا لكتاب العين (انظر محاضرته في ‹المشرق، بيروت، كانون الأول 1965›.

كشاف الموضوعات

ثبت أسماء العلم العربية

ب

ت

ج

ف

ق

ك

م

هـ

و

ي

ثبت أسماء الشعوب والقبائل والممالك والفرق

ثبت جغرافي

هـ

و

ي

ثبت مملكة الحيوان

ل

ن

هـ

و

ثبت عام

د

ذ

ر

ز

س

ش

ص

SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION

a/â/ā	ا/ ـَا / ى	ḍ	ض
b	ب	ṭ	ط
t	ت	ẓ	ظ
ṯ	ث	ʿ	ع
ǧ	ج	ġ	غ
ḥ	ح	f	ف
ḫ	خ	q	ق
d	د	k	ك
ḏ	ذ	l	ل
r	ر	m	م
z	ز	n	ن
s	س	h	ه
š	ش	w/û	و / ـُ و
ṣ	ص	y/î	ي / ـِ ي

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Aġ. = AL-IṢFAHÂNÎ, *K.al-Aġânî.*

AIEO = *Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger*, Paris 1/1934 →

AJSL = *American Journal of Semitic Languages and Literature*, Chicago (1/1884-11/1895 : *Hebraica* ; 12/1896-63/1941 : AJSL ; 64/1942 → : JNES).

AO = *Archiv Orientální*, Prague 1/1929 →

SIGLES ET ABRÉVATIONS

ABAL	=	*Atti della Reale Accademia dei Lincei*, Rome 24/1873 → (suite des *Atti dell' Accademia pontificia* ...)
ARW	=	*Archiv für Religionswissenschaft*, Berlin 1/1898 →
BIFAO	=	*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*: 1/1901 →
BSOAS	=	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* Londres 1/1917 →
CIS	=	*Corpus Inscriptionum Semiticarum.*
CRAI	=	*Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* Paris, 1/1857 →
Fih.	=	Nadîm[Ibn an-], *K. al-fihrist.*
Ges.-Buhl	=	Gesenius-Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 17e éd.
GLECS	=	*Groupe Linguistique d'Études Chamito-sémitiques*, Paris.
Ḥ. Ḫ.	=	Ḥâǧǧi Ḫalîfa, *Kašf aẓ-ẓunûn* ...
HUCA	=	*Hebrew Union College Annual*, Cincinnati 1/1948 →
Ibn al-Aṯîr	=	Aṯîr[Ibn al-], *al-Kâmil fi t-târîḫ.*
Ibn Ḫaldûn	=	Ḫaldûn[Ibn], *Muqaddima.* Nous donnons la pagination du texte arabe de Quatremère, suivie de celle de la traduction française de de Sacy.
'Iqd	=	'Abd Rabbih[Ibn], *al-'Iqd al-farîd.*
'Irâfa	=	Ps.-Ǧâḥiẓ, *K. al-'irâfa* ...
JA	=	*Journal Asiatique*, Paris 1/1822 →
JAOS	=	*Journal of the American Oriental Society*, Baltimore-New Haven 1/1843 →
JBL	=	*Journal of Biblical Literature*, Philadelphie-New York 1/1881 →
JNES	=	*Journal of Near Eastern Studies* (*cf. s.* AJSL).
J. of Ph.	=	*The Journal of Philology*, Londres-Cambridge 1/1868-35/1919-20.
JRAS	=	*Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres 1/1834→
JSOR	=	*Journal of the Society of Oriental Researches*, Chicago 1/1917-16/1932.
L'A	=	Manẓûr[Ibn], *Lisân al-'Arab.*
Mas'ûdî	=	al-Mas'ûdî, *Murûǧ aḏ-ḏahab* ...
MFO	=	*Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*: 1/1906 → Devenus MUSJ à partir de 8/1922 →
Munǧid	=	L. Ma'lûf, *al-Munǧid*, 9e éd., Beyrouth 1937.
MUSJ	=	*Mélanges de l'Université St. Joseph* (*cf. s.* MFO).

MW	=	*The Muslim World.* A Quarterly Journal of Islamic Study and of Christian Interpretation among Muslims, Hartford Seminary Foundation, Connecticut.
OLZ	=	*Orientalistische Litteraturzeitung*, Leipzig 1/1898 →
RA	=	*Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, Paris 1/1884 →
RB	=	*Revue Biblique*, Jérusalem-Paris 1/1892 →
RÉI	=	*Revue des Études Islamiques*, Paris 1/1927 → (remplace la *Revue du Monde Musulman* : 1/1906-66/1926).
RÉJ	=	*Revue des Études Juives*, Paris 1/1880 →
Rev. Afr.	=	*Revue Africaine* (Société historique algérienne), Alger 1/1856 →
RHA	=	*Revue Hittite et Asianique*, Paris 1/1930 →
RHR	=	*Revue de l'Histoire des Religions*, Paris 1/1880 →
RMM	=	Voir *s.* RÉI.
RRAL	=	*Rendiconti della Reale Academia dei Lincei*, Rome 1/1884 →
RSO	=	*Rivista degli Studi Orientali*, Rome 1/1907 →
T'A	=	AZ-ZABÎDÎ, *Tâǧ al-'Arûs.*
Usd	=	AṮÎR [IBN AL-], *Usd al-ǧâba.*
WZKM	=	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienne 1/1887 →
ZA	=	*Zeitschrift für Assyriologie*, Leipzig-Berlin 1/1886 → (succéda à *Zeitschrift für Keilschriftforschung ...* : 1/1884-2/1885).
ZATW	=	*Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft*, Giessen-Berlin 1/1881 →
ZDMG	=	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1/1845 →
ZDPV	=	*Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig 1/1878 →

N.-B. → Les autres abréviations sont aisément élucidées par le recours à la bibliographie.

BIBLIOGRAPHIE *

ABBOTT, NADIA, *The contribution of Ibn Muḳlah to the North-Arabic script*, in AJSL 56/1939, 70-83.

Id., *The rise of North Arabic script*, University of Chicago, *Oriental Institute Publications*, 50/1939, 35-38.

'ABD AD-DĀ'IM, 'ABDALLĀH, *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sīrīn*, Thèse complémentaire (Paris 1956), Damas, Presses Universitaires, 1958, 179 p., in-8°

'ABD-RABBIH[IBN], *al-'Iqd al-farīd*, I-III, éd. Būlāq 1293/1876**.

ABEGHIAN, M., *Der armenische Volksglaube*, Jenaer Diss., Leipzig 1899.

ABEL, ARMAND, *Les Enseignements des Mille et Une Nuits*, comprenant une bibliographie et un appendice de notes et références, Bruxelles 1939, 157 p.

Id., *L'Apocalypse de Baḥīra et la notion islamique de Mahdī*, in *Annales de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, 3/1935 (Mél. Capart), 1-12.

Id., *Le Coran, Collections Lebègue et Nationale*, 103, Bruxelles 1951, 109 p. + IV pl., in 12° (c-r. RYCKMANS, in *Le Muséon* 66/1953, 399-400).

Id., *Changements politiques et littérature apocalyptique dans le monde musulman*, in *Studia Islamica* 2/1954, 23-43.

Id., *Le Roman d'Alexandre. Légendaire médiéval, Collections Lebègue et Nationale*, 112, Bruxelles 1955, 132 p., in-12°.

Id., *Un ḥadīt sur la prise de Rome dans les traditions eschatologiques de l'Islam*, *in Arabica* 5/1958, 1-14.

ABELA, EYYŪB, *Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in Syrien*, in ZDPV 7/1884, 76-118.

ADLER, A., *On the interpretation of dreams*, in *International Jour. India Psychol.* 2/1936, 3-16.

AEPPLI, ERNEST, *Les rêves et leur interprétation*, trad. Jean Heyum, Paris, Payot, 1951.

AFĠĀNI[AL-], SA'ĪD, *Aswāq al-'Arab fī l-ǧāhiliyya wa-l-islām*, Damas, Hāšimiyya, 1937, 1960, 529 p.

AFFIFI, A. J., *The story of Prophet's Ascent (Mi'rāj) in Ṣūfī Thought and Literature*, in *Isl. Quarterly* 2/1955, 23-27.

AFNAN, S. M., *Philosophical terminologie in Arabic and Persian*, Leyde 1964, VIII-124 p., in-8°.

AFRĀM, A., *Les mots syriaques dans les dictionnaires arabes*, in RAAD 16/1951, 321-45 ; *cf.* appendice *ibid.*, 481-502.

* Cette bibliographie ne reprend pas toutes les monographies citées dans le corps de l'ouvrage. L'index y conduira le lecteur.

** Les éditions citées sont celles utilisées dans cet ouvrage.

BIBLIOGRAPHIE

AHLWARDT, W., *The diwans of six ancient arabic poets*, Londres 1870.

AHMED [SEYED AH. KHAN BAHADOR], *A series of Essays on the Life of Mohammed...*, Londres 1869-70 : *cf.* 2. *Essay on the Manners an Customs of the Pre-Islamic Arabian*, 19 p.

AHRENS, K., *Moḥammed als Religionsstifter*, in *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, 19,4, Leipzig 1935.

AHRENS, W., *Studien über die « magischen Quadrate » der Araber*, in *Der Islam* 8/1977, 186-2550.

Id., *Die magischen Quadrate al-Bûnis*, *ibid.* 12/1922, 157-77.

ALBRIGHT, W. F., *Historical an mytical elements in the Story of Joseph*, in JBL 37/1918, 111-143.

'ALI, ǦAWÂD, *Târîḫ al-'Arab qabl al-Islâm*, I-IV, *Publications de l'Académie d'Iraq*, Baġdâd 1951-56.

ALIZON, FRANÇOIS, *La mantique chez les Hébreux*, Thèse Théologie, Montauban 1899-1900, 72 p., in 8°.

ALLENDY, Dr RENÉ, *Les rêves et leur interprétation psychanalytique*, Paris 1930.

al-ALÛSI, SA'ID MAḤMÛD ŠUKRI, *Bulûġ al-arab fî ma'rifat aḥwâl al-'Arab*, I-III, Le Caire 1924.

AMANDRY, PIERRE, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, in *Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 170, Paris 1950, 290 p., in-8°, VI pl. (*cf.* c.-r. Ch. Picard, in RHR 140/1951, 238-45).

AMBELIAN, R., *La géomancie magique*, Paris 1940.

AMÎN, AḤMAD, *Faǧr al-Islâm*, Le Caire 1930.

ANAWATI, G. C., *La médecine arabe jusqu'au temps d'Avicenne*, in *Mardis de Dar El-Salam*, Paris, Vrin, 1953, 163-206.

ANDERSON, ANDREW R., *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, Cambridge, Mss., 1932.

ANDERSON, R. G., *Medical Practices and Superstitions amongst the People of Kordofan*. Third Report of the Wellcome Research Laboratories, 1908.

ANDRAE, TOR, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, in *Archives d'Études Orientales*, 16, Stokholm 1917.

Id., *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1932 ; trad. fr. de Jean Gaudefroy-Demombynes, in *Initiation à l'Islam* 2/1945.

ANDRÉE, RICHARD, *Die Plejaden im Mythus und in ihrer Beziehung zum Jahresbeginn und Landbau*, in *Globus* 64/1893, 362-6.

ANDREWS, J. B., *Les Fontaines des Génies* (*Seta Asinn*), *croyances soudanaises à Alger*, Alger 1903.

ANDRIAN-WERBURG, FREIHERR VON, *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker*, in *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 31/1901, 225-74.

ANGAVIJJA, *Science of divination through physical signs and symbols*, éd. par M. S. Punyaviyayaji, Leyde 1957, VIII-372 (texte sanscrit).

'ARABI [IBN AL-], MUḤYÎDDÎN, *Qabas al-anwâr wa-bahǧat al-asrâr*, opuscule contenant toutes sortes d'omens ; *cf.* contenu in *Catalogus codicum orientalium bibliothecae academiae Lugduno Batavae*, III, 172-4.

ARDENT DU PICQ (Colonel), *Étude comparative sur la divination en Afrique et à Madagascar*, in *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, 13/ Paris 1930, 9-25.

BIBLIOGRAPHIE

Arendonk, C. van, *An imitation rite of the sorcerer in Southern Arabia*, in *A volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne ...*, Cambridge, 1922, 1-5.

Aristote, *Parva Naturalia* (*De sensu, De memoria et reminiscentia, De somno et vigilia, De insomniis, De divinatione per somnum, De longitudine et brevitate vitae, De juventute et senectute, De respiratione, De vita et morte*), suivis du traité pseudo-aristotélicien *De spiritu*, trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1951 (*Bibl. des Textes philosophiques*).

Id., *Petits Traités d'Histoire Naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris, Belles Lettres, 1953 (*Coll. des Universités de France*, 4, 5).

Arnold, W. R., *Ephod and Ark. A study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, Cambridge 191 (*Harvard Theological Studies*, 3).

Artémidore d'Éphèse, *Le Livre des Songes*, trad. arabe de Ḥunayn b. Isḥâq, éd. T. Fahd, Damas 1964 (*Publications de l'Institut Fr. de Damas*).

Artigues, *Essai sur la valeur séméiologique du rêve*, Thèse Médecine, Paris 1884.

Ashkenazi, T., *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, Paris, P. Guethner, 1938.

Id., *Les Bédouins. Leur origine, leur vie et leurs migrations* Jérusalem 1957, 222 p., in-8°, VIII pl. (en hébreu).

Aṯîr [Ibn al-], 'Izzaddîn, *K. al-kâmil fî l-târîḫ*, éd. C. J. Torberg, I-XIV, Leyde 1867-71.

Id., *Usd al-ġâba*, I-V, éd. du Caire 1286/1869.

Aṯîr[Ibn al-], Maǧd ad-Dîn al-Mubârak, *K. al-muraṣṣa'*, éd. C. F. Seybold, in *Semitische Studien* (Erg.-Heft zur ZA), 10, 11, Weimar 1896.

Azraqî, *Aḫbâr Makka*, éd. Wüstenfeld, Leipzig 1858.

Bâbû Isḥâq, Rafâ'îl, *Madâris al-'Irâq qabl al-Islâm*, Baġdâd 1955, 172 p., in-8°.

al-Bakrî, Abû 'Ubayd, *Mu'ǧam mâ-sta'ǧam* I-II, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1876-7.

Baldensperger, Ph. J., *Folklore palestinien*, in RHR 85/1922, 55-77.

Balḫî [Ps.-], Abû Zayd al-, *al-Bad' wa-t-târîḫ*, éd. et trad. Cl. Huart, in *Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes*, s. IV, vol. XVI, 1-6, Paris 1899-1919.

al-Bâqillânî, Abû Baqr Muḥ., *K. al-bayân 'an al-farq bayn al-mu'ǧiza wa-l-karâmât wa-l-ḥiyal wa-l-kihâna wa-n-naranǧiyyât*, éd., sous le titre de *Miracle and magic*, par R. J. McCarthy, in *Publ. of Al-Ḥikma University of Baghdad*, Beyrouth, Libr. Orientale, 1958.

Bartholomae, Chr., *Über ein sassanidisches Rechtsbuch*, in *Sitzungsb. der Heidelberger Akademie der Wiss.* 11/1910.

Barton, G. A., *Semitic and Hamitic Origins, Social and Religions*, Philadelphie 1934.

Id., *A liturgy for the celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Melchizedek*, in JBL 53/1934, 61-78.

Basset, R., *Mille et un contes, récits et légendes arabes*, I-III, Paris 1924-7 (sur le vol. III, *cf.* Heller, in RÉJ 85/1928, 113-136).

Baudissin, W. W., *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums untersucht*, Leipzig 1889.

al-Bayḍâwî, Abû Sa'îd, *Anwâr at-tanzîl wa-asrâr at-ta'wîl*, éd. H. O. Fleischer, I-II, Leipzig 1846-8 (Index de W. Well, 1878).

al-Bayhaqî, Alî. b. al-Ḥusayn, *K. al-maḥâsin wa-l-masâwî'*, éd. Fr. Schwally, Giessen 1902.

BIBLIOGRAPHIE

BAUDOUIN, CHARLES, *Introduction à l'analyse des rêves*, in coll. *Action et Pensée*, 16, Genève 1945.

BAYṬĀR [IBN], *Ǧāmi' al-mufradāt* (Traité des simples), trad. fr. de L. Leclerc, in *Notices et Extraits des Manuscrits de la BN*, XXIII, 1/1877, XXVI, 1/1883.

BECK, E., *Die Gestalt des Abrahams am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds. Analyse von Sure* 2,118 (124)-135 (141), in *Le Muséon*, 65/1952, 73-94.

Id., *Die Sure ar-Rūm*(30), in *Orientalia* N. S., 13/1944, 334-55.

BEESTON, A. F. L., *The oracle Sanctuary of Jār al-Labbā*, in *Le Muséon* 62/1949, 207-228.

BEL, ALFRED, *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghribins*, in *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIVe Congrès Intern. des Orientalistes*, Alger 1905, 49-98.

BENḤAMOUDA, A., *Les noms arabes des étoiles*, in *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, 9/1951, 76-210.

BENOIST-MECHIN, *Arabie, carrefour des siècles*, Paris, A. Michel, 1961, 140 p., ill.

BEN-ZVI, ISHAK, *Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie*, in *Le Muséon* 74/1961, 143-90.

BERNHEIMER, CARLO, *L'Arabia antica e la sua poesia*, Naples 1960, 467 p.

BERQUE, A., *Les capteurs de divin, Marabouts, Ulémas*, in *Revue Méditerranéenne*, 43-44, Alger 1951, 31 p.

BERTHO, JACQUES, *La science du destin au Dahomey*, in *Africa* 9/1936, 359-78.

BEZOLD, CARL, *Babylonisch-Assyrisches Glossar*, éd. Al. Götze, Heidelberg 1926.

BIDEZ, J. et F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, I-II, Paris 1938.

BINNS, L. E., *Midianite Elements in Hebrew Religion*, in *Jour. Thol. Studies* 31/1930, 337-54.

BIRKELAND, HARRIS, *The Legend of the opening of Muḥammed's Breast*, in *Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps*, Akademi i Oslo, II, Hist. - Filos. Kl., 1955, n° 3, 60 p., in-8°.

al-BIRŪNĪ, *al-Āṯār al-bāqiya min al-qurūn al-ḫāliya*, éd. Sachau, Leipzig 1878 ; trad. Sachau, Londres 1879.

Id., *K. al-tafahhum li-awā'il ṣinā'at al-tanǧīm*, éd. et trad. angl. par R. Ramsay Wright, XVIII-333 p., index, Londres 1934.

BLACHÈRE, RÉGIS, *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates :* I-Introduction, Paris 1947, 2e éd. partiellement refondue, Paris 1959 ; II-Traduction (sour. mekkoises), Paris 1949 ; III-Traduction (Sour. médinoises), Paris 1951.

Id., *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.*, fasc. 1, Paris 1952, fasc. 2, Paris 1964, fasc. 3, Paris 1966.

Id., *Le problème de Mahomet*, Paris, PUF, 1953.

Id., *L'allocution de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu*, in *Mél. Massignon*, I/1956, 223-49.

BLAND, N., *On the Muhammedan science of Tâbir, or Interpretation of Dreams*, in JRAS 16/1856, 118-171.

BLAU, L., *Das altjüdische Zauberwesen*, Strasbourg 1898.

BLAU, OTTO, *Arabien im sechsten Jahrhundert*, in ZDMG 23/1869, 559-592, avec une carte en couleur à la fin du volume.

BLOCH, ALFRED, *Die altarabische Dichtung als Zeugnis für den Geistesleben der vorislamischen Araber*, in *Anthropos* 37-40/1942-45. 186-204.

BIBLIOGRAPHIE

Bloch, Raymond, *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, in *Mythes et Religions*, 46, Paris, PUF, 1963.

Blochet, Émile, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris 1903.

Id., *Études sur l'histoire religieuse de l'Iran* : I- *De l'influence de la religion mazdéenne sur les croyances des peuples turcs*, in RHR 38/1898, 26-63 ; II - *L'Ascension au ciel du Prophète Moḥammed*, *ibid.* 40/ 1899, 203-236.

Blocquel, Simon (Pseud. Aymans), *L'avenir dévoilé* ou *l'astrologie, l'horoscopie et les divinations anciennes expliquées par les devins du Moyen Âge et rédigées par Aymans sur les manuscrits d'Indagine*, Paris, Delarue, 1844, 120 p., in-12°.

Blome, Friedrich, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, I, Rome 1934.

Blunt, Anne, *Pèlerinage au Naǧd, berceau de la race arabe*, trad. fr., Paris, Hachette, 88 (coll. *Tour du Monde*, 1).

Id., *Bedouin Tribes of the Euphrates*, I-II, Londres 1879.

Bodenheimer, F. S., *Animal and man in Bible lands*, trad. de l'Hébreu, in *Coll. de Travaux de l'Académie Intern. d'Histoire des Sciences*, 10, VIII-232 p., 2 tabl. ptr. ; *Plates and bibliography to Animal and man in Bible lands*, éd. par B. A. van Proosdij, Leyde 1960.

Böhl, F. M. T., *Kanaanäer und Hebräer*, in *Beiträge zur Wissensch. vom A. T.*, Heft 9/1911.

Id., *Der babylonische Fürstenspiegel*, in MAOG 11, 3/1937.

Boissier, Alfred, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, I-II, 1, Genève 1905-6.

Id., *Mantique babylonienne et mantique ḥittite*, Paris 1935.

Boll, Franz, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, mit einem Beitrag von Karl Dyroff, sechs Tafeln und neunzehn Textabbildungen, Leipzig 1903.

Id., *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, 3° éd. refaite par W. Gundel, Leipzig-Berlin 1926 (le premier ch., consacré à l'astrologie assyro-babylonienne, est de Carl Bezold).

Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, Paris 1879-82.

Id., *L'astrologie grecque*, Paris 1899.

Bouisson, Maurice, *Le secret de Shéhérazade. Les sources folkloriques des contes arabo-persans*, Paris, Flammarion, 1961, 235 p. (*Homo sapiens*).

Id., *La magie*, Paris 1958.

Bourham, A., *De la vengeance du sang chez les Arabes avant l'Islam*, Thèse Lettres Paris 1944 (texte dactylographié-Réserve Sorbonne).

Brandt, W., *Zur Bestreichung mit Blut*, in ZATW 33/1913, 80-1.

Bräunlich, E., *The Well in Ancient Arabia*, Leipzig 1925 (extr. d'*Islamica*, 1/1923, 41-76.)

Id., *Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme*, in *Islamica* 6/1933-4, 68-111, 182-229.

Braumann, M. M., *On the spiritual Background of Early Islam and the history of its principal Concepts*, in Le Muséon 64/1951, 317-365.

Brockelmann, Karl, *Geschichte der arabischen Literatur*, I-V, Leyde 1937-49 (*cf.* notes de Vajda, in JA 240/1952, 1-36).

Id., *Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament*, in ZATW 15/1895, 138-42.

Id., *Das Neujahrsfest der Jeziden*, in ZDMG 55/1910, 388-90.

Browne, E., *A volume of Oriental Studies presented to E. Browne*, Cambridge 1922.

BIBLIOGRAPHIE

Brünnow, R. E., et A. v. Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, I-III, Strasbourg, 1904, 1905, 1909.

Büchsenschütz, B., *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Berlin 1868, 94 p. in-12°.

Budde, K., *Ephod und Lade*, in ZATW 39/1921, 1 *sqq*.

Budge, E.-A., *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or « The Book of Medicines »*, I-II, Londres 1913.

Id., *Amulets and Superstitions*, Londres 1930.

al-Buḫârî, *al-Ǧâmi' aṣ-ṣaḥîḥ*, éd. L. Krehl et Th. W. Juynboll, I-IV, Leyde 1862-1908 ; éd. Bûlâq, 1289/1872, I-II ; trad. O. Houdas et W. Marçais, I-IV, in *Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes*, sér. IV, t. III, 1-4/1903-14 ; recension occidentale publiée, en reproduction photographique, avec introd., par E. Lévi-Provençal, I-V, Paris 1928 *sqq*.

Buḫârî-Qasṭallânî, *Iršâd as-Sârî fî šarḥ al-Buḫârî*, I-X, Bûlâq 1304.

al-Buḥturî, *K. al-ḥamâsa*, éd. L. Cheikho, in MFO 3/1909, 556-712 (nos 1-794) ; 4/1910, 1*-125* (nos 795-1454 + index des noms propres, notes et variantes) ; 5/1911, 37-70 : fin des notes critiques (n° 777 *sqq*.).

Burckhart, J. L., *Voyages en Arabie*, suivis de *Notes sur les Bédouins*, I-III, trad. fr. par Eyries, Paris 1835.

Burton, R. F., *Personal Narrative of a Pilgrimage to el-Medinah and Meccah* I-II, Londres 1898.

Buṭlân [Ibn], Abû l-Ḥasan al-Muḫtâr, *Risala fî širâ' ar-raqîq wa-taqlîb al-'abîd*, éd. 'Abd as-Salâm Hârûn, in *Nawâdir al-Maḫṭûṭât*, 4, Le Caire 1373/1954, pp. 333-389.

Caetani, L., *Annali dell'Islam*, vol. I, Milan 1905.

Id., *L'Arabia preislamica e gli Arabi antichi*, in *Studi di Storia Orientale*, Milan 1914.

Campenhausen, H. von, *Der urchristliche Apostelbegriff*, in *Studia Theologica* 1/1948, 96-130.

Canaan, T., *Aberglauben-Volksmedizin im Lande der Bibel*, in *Abhandl. des Hamburgischen Kolonialinstitutes*, 20/1914.

Id., *Mohammedan Saints and Sanctuaires in Palestina*, Londres 1927, VIII-331 p. (*Oriental Relig. Series*, 5) ; paru auparavant dans JPOS 4/1924, 1-84 ; 5/1925, 163-203 ; 6/1926, 1-69 ; 117-158 ; 7/1927, 1-88 ; *cf.* rec. P. Kahle, in OLZ 1928, 877 *sq*.

Id., *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, Leipzig 1929 (*Morgenland*, 21).

Id., *Folklore of the Seasons in Palestine*, in JPOS 3/1923, 21-35.

Id., *Studies in the Topography and Folklore of Petra*, in JPOS 9/1929, 136-218 ; 10/1930, 178-180.

Id., *Modern Palestinien Beliefs and Practices relating to God*, in JPOS 14/1934, 59-92.

Cantineau, J., *Le nabatéen*, I-II, Paris 1930-32.

Id., *Nabatéen et arabe*, in *Annales de l'Institut d'Ét. Orientales d'Alger* 1/1934-5, 77-97.

Cart, Léon, *Au Sinaï et dans l'Arabie Pétrée*, Neuchâtel 1915.

Carruthers, D., *Arabian adventure to the great Nefoûd*, Londres 1935.

Casanova, P., *La doctrine secrète des Fatimides d'Égypte*, Le Caire, Institut Fr. d'Arch. Or., 1920, 45 p.

Caskel, W., *Zur altarabischen Teratologie*, in *Islamica* 2/1926-7, 163-70.

BIBLIOGRAPHIE

CLAVER, S. M., *Caractère et symbole des animaux selon la conception des Arabes du Sahara*, in *Bulletin de Liaison Saharienne* 7/déc. 1951, 39-49.

CLEMEN, C., *Muḥammed's Abhängigkeit von der Gnosis*, in *Harnack-Ehrung*, Leipzig 1921, 219-62.

CONTENAU, G., *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940.

Id., *Drogues de Canaan, d'Amurru et jardins botaniques*, in *Mél. Dussaud*, I/1939, 11-14.

Id., *De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques-unes de ses conséquences*, in RHR 81/1920, 316-32.

COOPER, JOHN M., *Northern Algonikan Scrying* (divination par l'eau ou le miroir) *and scapulomancy* (divin. par les épaules et autres os de divers animaux), in *Festschrift Schmidt*, Vienne 1928, 205-217.

Corpus Inscriptionum Semiticarum: Pars I. *Inscriptiones Phoenicias continens*, Paris 1952 ; Pars II. *Inscriptiones Aramaicas continens*, Paris 1954 ; Pars V. *Inscriptiones Saracenicas continens*, Paris 1951.

CRAMER, F. H., *Astrologie in Roman Law and Politics*, Philadelphie 1954.

CROWFOOT, J. W., *Dreams*, in *Soudan Notes and Records* 4/1921, 228-9.

CUMONT, FR., *Études syriennes*, Paris 1917.

CURTISS, S. I., *Primitive semitic Religion To-day*, Londres 1902 ; trad. allem. sous le titre de : *Ursemitische Religion im Volksleben des Heutigen Orients*, Leipzig 1903, par H. Stocks, avec une préf. de W. W. Baudissin.

CUVELIER, GASTON, *Les preuves judiciaires dans le territoire de Jadotville*, in *Anthropos* 37-40/1942-5, 254-308, 497-565.

DAICHES, S., *Balaam — a Babylonian bārû. The episod of Num. 22,2-24 and some Babylonian Parallels*, in *Assyriologische und archaeologische Studien Hermann V. Hilprecht ... gewidmet*, 1909, 60-70.

DALMAN, G., *Arbeit und Sitte in Palästina*, I-VII, Gütersloh 1928-42.

ad-DAMIRI, KAMĀL AD-DĪN MUḤ. B. MŪSĀ, *Ḥayāt al-ḥayawān*, I-II, Būlāq 1284.

DARMESTETER, J., *Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours*, Paris 1885.

DARŪZA, MUḤ. 'IZZA, *'Aṣr an-Nabī wa-bī'atuhu qabl al-ba'ṯ*, Damas, Impr. de Dār al-Yaqẓa al-'Arabiyya, 1365/1946, 507 p., in-8°. (c-r. M. Rodinson, in JA 237/1949, 387-8).

DAVIES, T. WITTON, *Magic, Divination and Demonology among the Semites*, in AJSL 14/1898, 241-51.

Id., *Magic, Divination and Demonology among the Hebrew and their Neighbours including an Examination of Biblical references and of the Biblical Terms*, Thèse, Londres 1899, 130 p. (c'est à cet ouvrage que sont faites nos réf.).

DECKER, BRUNO, *Die Entwickelung der Lehre von der prophetischen Offenbarungen von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Dissertation Breslau 1940 (*cf.* en partic. pp. 15-29 : *Die arab. Quellen* ; 29-38 : *Die jüdischen Quellen*).

DELATTE, A., *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, in *Bulletins de l'Accadémie de Belgique*, Cl. des Lettres, 22, 6-9/1936.

DELATTE, A. ET L., *Un traité byzantin de géomancie*, in *Mél. Franz Cumont*, II, Bruxelles 1936, 576-85.

BIBLIOGRAPHIE

conçue comme le pain quotidien du riche et du pauvre, facile d'accès et prometteuse d'espérance).

DUBERTET, L., et J. WEULERSS, *Syrie, Liban et Proche-Orient. I-La péninsule arabique*, Beyrouth, Impr. Catholique, 1940.

DUBLER, C. E., *Survivances de l'Ancien Orient dans l'Islam*, in *Studia Islamica* 7/1957, 47-75.

DUMÉZIL, G., *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris 1945.

Id., *Rituels indo-européens à Rome*, Paris 1954, 95 p., in-8° (*Études et Commentaires*, 19).

DUPONT-SOMMER, A., *Les Araméens*, Paris 1949 (*L'Orient Ancien Illustré*, 2), 124 p.

DURAYD [IBN], *K. al-ištiqāq*, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1854.

DURI, A. A., *Al-Zuhrī. A study on the beginnings of history writing in Islam*, in BSOAS 19/1957, 1-12.

DUSSAUD, R., *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, Geuthner, 1955, 235 p., in-4°, fig. (*Bibl. archéologique et historique*, Inst. Fr. d'Arch. de Beyrouth, 59).

EDSMAN, C. M., *Ignis divinus : Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites*, Lund 1949

EFINKDJI, *Essai sur les songes et l'art de les interpréter en Mésopotamie*, in *Anthropos* 8/1913, 505-25.

EHRLICH, E. L., *Der Traum in Alten-Testament*, Berlin 1953 (*Beihefte zur* ZATW, 73), 179 p.

EICHLER, P. A., *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Inaugural-Diss., Leipzig 1928.

EICKMANN, W., *Die Angelologie und Daemonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisteslehre der heiligen Schrift*,, Th. Ph. D. New York University, New York-Leipzig 1908, IV-62 p.

EINSZLER, LYDIA, *Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästinas*, in ZDPV 10/1887, 160 *sqq.*

ELIADE, M., *Le « dieu lieur » et le symbolisme des nœuds*, in RHR 134/1948, 5-36.

Id., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, 447 p.

Id., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, N.R.F., 1957, 311 p. (*Les Essais*, 84) ; trad. anglaise, New York 1960, 256 p.

ELISSÉEFF, N., *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits. Essai de classification*, Beyrouth, Imp. Catholique, 1949 (*Institut Fr. de Damas*).

Encyclopédie de l'Islam. Nouv. éd. établie par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Schacht ..., Leyde, E. J. Brill ; Paris, G.-P. Maisonneuve, I, 1957-59, II, 1960→ ; 1ère éd. par Th. Houtsma ..., I-IV, Leyde-Leipzig 1913-1936.

ENGNELL, I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Dissert. Uppsala 1943.

ERMANN-RANKE, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1934.

ETTINGHAUSEN, R., *Antiheidnische Polemik im Koran*, Inaug. Diss. Juin 1931), Francfort s/M. 1934 (fasc. de 58 p. reproduisant une partie de la thèse).

Études Sud-arabiques, I-II, sous la direction de Ch. Kuentz, *Publ. de l'Institut Fr. d'Arch. Or.*, Le Caire 1952. (rec. in *Le Muséon* 66,400-3).

al-Ranf an-Nâbulsî, in ZDMG 68/1914, 275-325 ; *cf. ib.* 61/1907, 427 et 753 ; 67/1913, 681-3.

Id., art. *Kâhin*, in EI[1], *s. v.*

Id., *Die altarabischen Namen der sieben Wochentage*, in ZDMG 50, 220-6 ; *cf. ib.* 519 (Seybold).

Id., *Das Omen des Namens bei den Arabern*, in ZDMG 65/1911, 52-56.

Fischer, J., *Ad Artis Veterum Onirocriticae Historiam Symbola*, Diss. Iena 1899, 50 p.

Flügel, G., *Die Loosbücher der Muhammadaner*, in *Berichte über die Verhandlungen der königl. Sächs. Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl. 12-13/1860-1, 24-74.

Id., *Über arabische und persische Vorzüglich in der Mystik, Cabbala und in philosophischen Wissenschaften und die geheime Bedeutung der Buchstaben insbesondere*, in ZDMG 7/1853, 87-92 (notice).

Follet, R., *De prophetismo semitico non hebraico adnotationes*, in *Verbum Domini* 31/1953, 28-31.

Förster, R., *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, I-II, Leipzig 1893.

Fränkel, S., *Der Schutzrecht der Araber*, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 293-301, Giessen 1906.

Francfort, H., *La Royauté et les Dieux. Intégration de la Société à la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient*, trad. J. Marty et P. Krieger, Paris, Payot, 1951.

Id., H. A. Frankfort, J. A. Wilson, Thork. Jacobson et W. A. Irwin, *The intellectual Adventure of ancient man : an essay on speculative thought in the ancient Near East*, Chicago 1946.

Franz, J. G. Fr., *Scriptores physiognomoniae veteres ex recensione C. Perusci et Frid. Sylburgii graece et latine*, Altenburg 1780.

Frazer, J. G., *The golden Bough, a study in magic and religion*, 3e éd., Part 1-7, vol. 1-12, Londres 1907-15 ; trad. fr. abrégée par Lady Frazer, Paris 1923, sous le titre « Le rameau d'or ».

Id., *Folk-Lore in the Old Testament, studies in comparative religion, legend and law*, 1-3, Londres 1918.

Id., *Les origines magiques de la royauté*, trad. P. H. Loyson, Paris, Geuthner, 1920, 359 p., in-8°.

Freud, S., *La science des rêves*, trad. I. Meyyerson, Paris, PUF, 1950.

Id., *Le rêve et son interprétation*, trad. H. Legros, Paris, Gallimard, 1925.

Freytag, G., *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, Bonn 1861.

Fück, J., *Arabia. Untersuchungen zur arab. Sprach-und Stilgeschichte*, in *Abhandl. der Sächs. Ak. der Wissenschaften zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl. 45, 1/Berlin 1950, 148 p. ; trad. fr. par Cl. Denizau, in *Institut des Hautes Études Marocaines, Notes et Documents* 16, Paris 1955, 233 p.

Fuhrmann, Ernest, *Das Tier in der Religion*, Munich 1922.

Gabriel, J., *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates*, Vienne 1933 (*Theol. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft*, 33).

Gabrieli, Fr., *Etichetta di corte e costumi sasanidi nel Kitâb Aḫlâq al-Mulûk di al-Ǧâḥiẓ*, in RSO 11/ 1928, 292-305.

BIBLIOGRAPHIE

Goeje, M. J. de, *Mémoire sur les Carmathes du Baḥraïn et les Fatimides*, 2e éd., Leyde 1886, 232 p., in-4°.

Goichon, A. - M., *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sînâ*, Thèse Lettres Paris 1937.

Goitein, S. D., *Tales from the Land of Sheba*, New York 1947.

Id., *Jews and Arabs. Their contacts through the Ages*, New York, Schocken Books inc., 1955, XIII-257 ; trad. fr., Paris, Éd. de Minuit, 1958, 272 p.

Goldziher, I., *Muḥammedanische Studien*, I-II, Halle 1889-90.

Id., *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I-II, Leyde 1896-99.

Id., *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, mit Mitteilungen aus der Refâ'ijja*, in *Sitzungsb. der kais. Ak. der Wiss. in Wien*, Phil. - hist. Cl. 67, 1/1871, 207-51 ; 72, 1/1872, 587-631 ; 73, 1-3/1873, 511-52.

Id., *Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes*, in RHR 14/1886, 49-52.

Id., *Du sens des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu, pour désigner les chefs dans l'Islam*, in RHR 35/1897, 331-38.

Id., *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, in ARW 13/1910, 20-46.

Id., *Himmlische und irdische Namen*, in *Festschrift Ed. G. Browne*, 1922, 157-62.

Id., *Usages juifs d'après la littérature religieuse des Musulmans*, in REI 28/1894, 75-94.

Golvin, L., *Notes sur deux procédés de divination en Afrique du Nord*, in *Annales de l'Institut d'Ét. Or. d'Alger*. 12/1954, 114-121 (divin. au fuseau ou par blanc et noir et divin. par la poignée de grain).

Gomperz, Th., *Traumdeutung und Zauberei. Ein Blick auf das Wesen des Aberglaubens*, Vienne 1866, 32 p., pt. in-8°.

Goodland, R., *A Bibliography of sex Rites and Customs*, Londres 1931.

Gorden, C., *Aramaic Incantation Bowls*, in *Orientalia*, N. S. 10/1941, 116-41.

Gotthardt, O., *Über die Traumbücher des Mittelalters*, in *Eislebener Gymnasium Programm*, Eisleben 1912.

Gottschalk, *Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung*, Diss. Berlin 1919.

Götze, A., *Old Babylonian Omen Texts*, in *Yale Oriental Series, Babylonian Texts* 10, New Haven 1947.

Gradmann, R., *Die Steppen des Morgenlandes in ihrer Bedeutung für die Geschichte der menschlichen Gesittung*, Stuttgart 1935.

Graf G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I-V, in *Studi e Testi*, Città del Vaticano, 118, 133, 146, 147, 172, 1944-51 ; éd. anastat., 1959-60.

Id., *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, 2e éd., Louvain 1954, VIII-131 p. (*Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 147, *Subsidia* 8).

Gratzl, Emil, *Die altarabischen Frauennamen*, Leipzig 1906.

Gray, G. B., *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925.

Grégoire, H., et R. Goossens, *Byzantinisches Epos und arabischer Ritterroman*, in ZDMG 88/1934, 213-32.

Gressmann, H., *Moses und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, in *Forschungen zu Relig. u. Lit. des A. u. N. T.*, N. F. 1/Göttingen 1913.

Id., *Foreign Influences in Hebrew Prophecy*, in *J. Th. St.* 27/1926, 241-54.

Griaule, M., *Les Masques Dogons*, in *Publ. de l'Institut d'Ethnologie*, 33, Paris 1938.

Id., *Dieu d'Eau*, Paris 1948.

Grimme, H., *Das ~~islamische~~ Pfingsfest und der Plejadenkult*, Paderborn 1907.
israelitische

BIBLIOGRAPHIE

Ḫaldûn [Ibn], *Muqaddima*, éd. Quatremère, in *Not. et Extr. des mss. de la Bibl. Impér. et autres bibliothèques*, t. 16,1/1958 (I), 17,1/1858 (II), 18,1/1858 (III); trad. de Slane, *ib.*, 19,1; 20,1; 21,1/1868; 2e éd. Paris 1932-3; trad. angl. de Rosenthal, I-III, Londres 1958 (*Bollinger Series*, 43).

Id., *Šifâ' as-sâ'il li-tahḏîb al-masâ'il*, éd. Muḥ. b. Tâwît aṭ-Ṭanǧî Istanbul 1958 (*Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları*, 22); éd. I. 'A. Khalifé, in « *Recherches* » *de l'Institut de Lettres Orientales*, 11, Beyrouth 1959.

Ḫallikân [Ibn], *K. wafayât al-a'yân wa-anbâ' abnâ' az-zamân* I-II, éd. Bûlâq 1275/1858; éd. Wüstenfeld, Göttingen 1835-43; trad. de Slane, Paris 1838-42 (inachevé).

al-Hamdânî, Abû Muḥ. b. Ya'qûb, *Ṣifat ǧazîrat al-'Arab*, éd. Müller, I-II, Leyde 18841-91 (*cf.* A. Sprenger, *Versuch einer Kritik von H.'s Beschreibung der arab. Halbinsel*, in ZDMG 45/1891, 361-91).

Id., *K. al-Iklîl fî ansâb Ḥimyar wa-ayyâm mulûkihâ*, t. VIII, éd. N. A. Fâris, in *Princeton Oriental Texte*, 7/1940; trad. angl. du même, *ib.* 3/1938; éd. du P. Anastase Marie St. Élie, in *The Garett Coll.*, Princeton University, Baġdâd 1931.

Id., *Iklîl min aḫbâr al-Yaman wa-ansâb Ḥimyar*, t. X, éd. Muḥibb ad-Dîn al-Ḫaṭîb, Le Caire, Salafiyya, 1368/1948, 376 p.

Ḥamdûn [Ibn], Kâfî l-Kufât, *K. al-taḏkira fî s-siyâsa wa-l-âdâb al-malakiyya*: *cf.* A. von Kremer, *Beiträge zur Kenntnis der Gesch. und Sitten der Araber vor dem Islam, bearbeitet nach der Teskiret b. H.*, in *Sitzungsb. der Wiener Ak.*, Phil.-hist. Cl., Avril 1851.

Ḥamidullâh, Muḥ., *Le prophète de l'Islam*, Paris 1959 (*Études Musulmanes*, 7).

Hamilton, L., *Sinaï, the Hedjaz and Soudan*, Londres 1857.

Hanbury, E. H., *History of Ancient Geography* (classical authorities on Arabia from Herodotus to Marian and Procopius), Cambridge 1897.

Handbuch der altarabischen Altertumskunde: I - *Die altarabische Kultur*, Paris-Copenhague-Leipzig 1927 (5 contributions de D. Nielson, Fr. Hommel, N. Rhodokanakis et A. Grohmann; *cf.*, en particulier, ch. I. *Geschichte der Wissenschaft u. Übersicht des Materials* de D. Nielsen et ch. V. *Zur altarabischen Religion*, du même)..

Handbuch der Orientalistik, éd. B. Spuler, I - *Der Nahe und der Mittlere Osten*: 3. Abschnitt: H. Schmökel, *Geschichte des alten Vorderasien*, 1957, XII-342 p.; 4. Abschnitt: *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed*. 2. Lieferung: A. Dietrich, *Geschichte Arabiens vor dem Islam*; F. M. Heichelheim, *Kleinasien, Syrien und Palästina*; G. Widengren, *Mesopotamien in achämenidischer Zeit*.

al-Harawî, Abû l-Ḥasan 'Alî, *K. al-išârât ilâ ma'rifat az-ziyârât*, éd. Janine Sourdel-Thomine, Institut Fr. de Damas, 1953,30 + 142 p., trad. annotée de la même, *ib.*, Damas 1957, LXIV-231 p., IV cartes.

Hartmann, M., *Die arabische Frage*, in *Der Islamische Orient*, II, Leipzig 1909, X-685 p., in-8°.

Hartmann, R., *Eine arabische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit. Ein Beitrag zur Ǧafr-Litteratur*, in *Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, Geisteswissenschaft I, Berlin 1921, 89-116 (étude d'un extr. de *Muḥâḍarat al-abrâr wa-musâmarat al-aḫyâr* d'Ibn al-'Arabî, éd. du Caire 1324/1906, I, 197 sqq., complété par le ms. de Berlin 4219).

BIBLIOGRAPHIE

Id., *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, in *Morgenländische Texte u. Untersuch.* I, 5/Leipzig 1926 (rec. Bräu, in WZKM 34/1927, 125-8).

Id., *Aijâm al-'Arab. Studien zur altarabischen Epik*, in *Islamica* 3/1927-8, 1-99.

Id., *Das altarabische Königreich Lihjan*. Festrede ..., Krefeld, Scherpe, 1950, 29 p. (*Kölner Universitätsreden*, N. F. 8).

Id., *Entdeckungen in Arabien*, in *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, 30, Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1952, 32 p. (rec. in *Le Muséon* 88/1955., 413-4 ; *Orientalia* 25/1956, 292-302 ; ZDMG N. F. 31/1956, 394-5).

Id., *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber*, *ibid.*, Geisteswissenschaften, 8, Köln-Opladen 1953, 35 p.

Id., *Liḥyan und Liḥyanish*, *ibid.* 4, Köln-Opladen 1953, 155 p., 2 cartes.

Id., *The Bedouinization of Arabia*, in *The American Anthropologist* 56/1954, 36-46 ; ZDMG 103/1953, 28-35.

Caslant, E., *Traité Élémentaire de Géomancie*, Paris 1935.

Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme et pendant l'époque de Mahomet*, I-III, Paris 1957-59.

Cerulli, E., *Somalia. Scritti vari editi ed inediti*, I-II, Leyde 1957-59.

Chadwick, N. K., *Poetry and prophecy*, Leyde 1952, XVI-110, 7 pl. (paru auparavant à Cambridge 1942).

Chapelle, Jean, *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon, 1958, 455 p. ill. (*Recherches en Sciences Humaines*, 10).

Charles, H., *Le christianisme des Arabes nomades sur le « Limes » aux alentours de l'Hégire*, in *Bibl. de l'École des Hautes Sciences religieuses*, 52, Paris 1936.

Id., *Tribus moutonnières du Moyen-Euphrate*, in *Documents d'Études Orientales*, Institut Fr. de Damas, Beyrouth 1939.

Chastel, A., *La légende de la reine de Saba*, in RHR 119/1939, 204-225 ; 120/1940, 27-44 ; 161-74.

Cheikho, L., *an-Naṣrâniyya wa-adabuhâ bayna 'Arab al-ǧâhiliyya* I/1912-II 1-2/ 1919-23, Beyrouth, Impr. Catholique.

Chelhod, J., *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature, la fonction des rites sacrificiels en Arabie Occidentale*, Paris, PUF, 1955 (*Bibl. de Sociol. Contemporaine*, 14/22,5), VIII-220 p.

Id., *Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'animisme à l'universalisme*, in *Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*, 12, Paris 1958.

Id., *Les Structures du sacré chez les Arabes*, in *Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*, 13, Paris 1964, 288 p., in-12°. Sur l'œuvre de Chelhod, *cf.* J. Henninger, *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique*, in Anthropos 58/1963, 437-76.

Choaib, Abou Bekr Abdessalem ben, *La Bonne Aventure chez les musulmans du Moghrib*, in *Rev. Afr.* 50/1906, 62-71.

Id., *Les marabouts guérisseurs*, *ibid.* 51/1907, 250-55.

Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague 1936.

Id., *Essai sur la démonologie iranienne*, Copenhague 1941.

Chwolson, D., *Die Ssabier und der Ssabismus*, I-II, St. Pétersbourg 1856.

Cicéron, *De divinatione*, I-II, éd. Pease, in *Univ. of Illinois Studies in Language and Literature*, VI, 2/1920 ; VIII, 2-3/1923.

Clarck, J. D., *Ifa Divination*, in *Jour. of Royal Anthropological Institute*, 69, part 2/Londres 1939, pl. XIII.

BIBLIOGRAPHIE

DENNFELD, L., *Babylonische Geburtsomina*, in *Assyriologische Bibliothek*, 22, Leipzig 1914.

Id., *Die babylonische Wahrsagekunst*, Öffentliche Antrittsvorlesung gehalten an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität von Strassburg am 6. Nov. 1918, Strasbourg, Le Roux, 1919, 20 p.

DESTAING, E., *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*, avec texte berbère, in Rev. Afr. 50/1906, 244-60 ; 362-85.

DEVRESSE, R., *Le christianisme dans la province d'Arabie*, in *Vivre et Penser*, 2e sér. 1942, 110-146.

Id., *Arabes perses et Arabes romains*, *ibid.* 263-307.

Id., *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1944,

DHORME, E., *Prêtres, devins et mages dans l'ancienne religion des Hebreux*, in RHR 108/1933, 113-43.

Id., *Quelques prêtres assyriens d'après leur correspondance*, in RHR 115/1936, 125-148. ; 116/1937,5-25.

Id., *La religion des Hébreux nomades*, Thèse Paris Lettres 1937, 369 p., in-8°.

Id., *Recueil Edouard Dhorme. Études bibliques et orientales*, Paris 1951.

DIEHL, CH., et G. MARÇAIS, *Le Monde Oriental de 395 à 1080*, Paris 1936, 2e éd., Paris 1944 (*Histoire du Moyen Âge*, III).

DIETERICI, F., *Thier und Mensch vor dem König der Genien*, Leipzig 1879.

DILLON, H., *Assyro-Babylonian liver-divination*, in *Scripta Pontificii Instituti Biblici*, 61, Rome 1932, 50 p., in-4°.

ad-DINAWARI, ABŪ ḤANIFA, *K. al-aḫbār aṭ-ṭiwāl*, éd. W. Guirgass, Leyde 1888 ; Préface, variantes et index publiés par I. Kratchkovsky, Leyde 1912, 82 + 94 p. (rec. C. F. Seybold in ZDMG 67/1913, 538-43).

ad-DIYĀRBAKRI, *Tārīḫ al-ḫamīs*, I-II, Le Caire 1302/1884.

DODDS, E. R., *Theurgy and its relationship to neoplatonism*, in *Journal of Roman Studies* 1947, 55-69.

DÖLGER, F. J., *Die religiöse Tätowierung im palästinischen Judentum und bei den heidnischen Nachbarstämmen*, in *Antike und Christentum* 1/1929, 197-201.

DONALDSON, B. A., *The wild rue. A study of Muhammedan magic and folk-lore in Iran*, Londres 1938.

DORNSEIFF, FRANZ, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig et Berlin 1922, 2e éd. 1925 (*Stoicheia*, 7).

DOUGHERTY, R. PH., *The sealand of Ancient Arabia*, Newhaven et Londres 1932.

DOUGHTY, CH. M., *Travels in Arabia Deserta*, I-II Cambridge 1888 ; éd. abrégée par Ed. Garnett et trad. en fr. par J. Marty, préface de T. E. Lawrence, Paris, Payot, 1949, 335 p. (*Bibliothèque historique*).

DOUTTÉ, ED., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan 1909, 617 p., in-8°.

Id., *Les tas de pierres sacrés et quelques pratiques connexes dans le sud du Maroc*, Alger 1903, 39 p.

Id., *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, traduit du Hollandais par V. Chauvin, Leyde-Paris 1879.

DROWER, E. S., *The secret Adam. A study of Nasorean Gnosis*, Oxford 1960.

DRUON, H., *Étude sur la vie et les œuvres de Synésius*, Thèse Lettres Paris 1859 ; *cf.* ch. V : *Traité des songes*, 212-233 (apologie enthousiaste de l'oniromancie,

BIBLIOGRAPHIE

FAHD, T., *Une pratique cléromantique à la Ka'ba préislamique*, in *Semitica* 8/1958, 54-79.

Id., *Les songes et leur interprétation*, in *Sources Orientales* 2/1959, 125-58.

Id., *Les présages par le corbeau. Étude d'un texte attribué à Ǧāḥiẓ*, in *Arabica* 8/1961, 30-58 (*cf.* note de F. Viré, *ib.* 11/1964, 196-8).

Id., art. *Djafr*, *Fa'l*, *Firâsa*, *Ḥâtif*, *Ḥurûf*, etc., in EI².

Id., *Le monde du sorcier en Islam*, in *Sources Orientales* 7/1966, 205-254.

Id., *Angélologie et Démonologie en Islam*, in *ib.* 8.

Id., *Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge*, in *Los sueños y las sociedades humanes*, Coloquio de Royaumont, trad. espagnole, Buenos Aires 1964, pp. 193-230.

Id., *Les corps de métiers au* IVᵉ/Xᵉ *siècle à Baġdâd d'après le chapitre XII d'al-Qâdirî fî l-ta'bîr de Dînawarî*, in JESHO 8/1965, 186-212.

Id., *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, (sous presse).

FAHMY, MANṢÛR, *La condition de la femme dans la Tradition et l'évolution de l'Islamisme*, Paris 1913, V-166 p., in-8°.

AL-FÂKIHÎ, *K. Makka wa-aḫbârihâ fî l-Ǧâhiliyya wa-l-Islâm*, extraits *ap.* WÜSTENFELD, *Die Geschichte u. Beschreibung der St. Mekka*, II, Leipzig 1859.

FÂḪÛRÎ, G., *Traductions arabes du Nouveau Testament avant l'Islam* in *al-Masarra*, Oct. 1953, 480-88.

FARÈS, BISHR, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, A. - Maisonneuve, 1932.

FARIS, NABIH AMIN, *The Arab Heritage*, Princeton 1944.

FARRÛḪ, 'UMAR, *Das Bild des Frühislams in der arabischen Dichtung von der Hiǧra bis zum Tode des Kalifen 'Umar*, Leipzig 1937.

FEGHALI, MICHEL, *Contes, légendes, coutumes populaires au Liban et en Syrie*, texte ar., transcription, trad. et notes, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935, XIX-196-87 (t. ar.) p.

FERRAND, G., *Un chapitre d'Astrologie Arabico-Malgache*, in JA sér. 10, t. 6/1905, 193-273 (emprunté au ms. 8 du fonds arabo-malgache de la BN de Paris).

FEUCHTWANG, D., *Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien*, in *Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums*, 54/1910, 535-52 ; 713-29 ; 55/1911, 43-63.

FÉVRIER, J. - G., *La religion des Palmyréniens*, Thèse Lettres Paris 1931.

FICHTNER-JEREMIAS, CHRISTLIEBE, *Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern*, in MVAG 27,2/1922, 64 p.

FIDÂ' [ABÛ L-], *Historia anteislamica*, éd. H. O. Fleischer, Leipzig 1831.

FINKEL, J., *Jewish, Christian and Samaritan Influences in Arabia*, in *Macdonald Mem. Vol.*, Londres 1933, 147-166.

FISCHER, A., *Arab. baṣîr*, « *scharfsichtig* », *per antiphrasim* = « *blind* », in ZDMG 61/1907, 425-34 ; *cf.* 751-53 et 849.

Id., « *Maǧnûn* » (epileptisch) — « *Mu'allad* » (beglaubigt), *ibid.* 62/1908, 151-54 ; *cf.* 568 et 789.

Id., *Die semitischen Gottesnamen*, in ZDMG 71/1917, 445-6.

Id., *Muḥammad und Aḥmad, die Namen des arabischen Propheten*, Leipzig 1932.

Id., *Grammatisch Schwierige Schwur-u. Beschwörungsformeln des klassischen Arabisch*, in *Der Islam* 28/1948, 1-105.

Id., *Die Quitte als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des 'Abd

BIBLIOGRAPHIE

GABRIELI, FR., etc., *L'antica società beduina* ..., Studi di Walter Dostal, Georges Dossin, Maria Höfner, J. Henninger ... raccolti da Francesco Gabrieli, Rome 1959, 157 p. (*Studi Semitici*, Università di Roma, 2).

GADD, C. J., *Ideas of Divine Rule in the ancient East*, Londres 1948 (Schweiche Lectures 1945).

Id., *The Kingdom of Nabu-na'id in Arabia*, in *Akten des Vierundzwanzigsten Intern. Orientalisten-Kongress München*, Wiesbaden 1959, 132-34.

Id., *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, in *Anatolian Studies* 8/1958, 35-92 (Dans ces inscriptions figurent les noms de Taymâ', Dedan, Fadak, Ḫaybar, Yaṯrib et Yadī').

al-ĞÂḤIẒ, ABÛ 'UṮMÂN 'AMR, *K. al-ḥayawân*, I-VII (reliés en 1 vol.), éd. du Caire 1323-25.

Id., *K. al-bayân wa-t-tabyîn*, I-II, éd. du Caire 1311-13.

Id., *K. al-buḫalâ'* éd. G. van Vloten, Leyde 1900 ; trad. fr. de Ch. Pellat, Paris, Maisonneuve, 1951, 368 p., in-8° (Trad. ar. de l'UNESCO)

Id., *K. at-tarbî' wa-t-tadwîr*, éd. Ch. Pellat, Institut Fr. de Damas, 1955, XXVII-46-218 p.

Ps.-ĞÂḤIẒ, *K. at-tâğ fî aḫlâq al-mulûk* (de Muḥ. b. al-Ḥâriṯ aṯ-Ṯa'labî) éd. A. Zakî Pâšâ, Le Caire 1914 ; trad. fr. de Ch. Pellat, Paris, Belles Lettres, 1954 (UNESCO), 221 p.

Ps.-ĞÂḤIẒ, *Bâb al-'Irâfa wa-z-zağr wa-l-firâsa 'alâ maḏhab al-Furs*, éd. K. Inostranzeff, in *Matériaux de sources arabes pour l'histoire de la culture dans la Perse sassanide*, extr. des Zapiski de la section Orientale de la Société Archéologique, t. 18, St. Pétersbourg, 1907 (texte pp. 3-27 ; trad. russe et étude pp. 28-120).

Ps.-ĞÂḤIẒ, *al-Kitâb al-musammâ bi-l-maḥâsin wa l-aḍdâd*, éd. G. van Vloten, Leyde 1898 *sqq.* ; trad. allem. d'O. Rescher, I, Istanbul 1926, II, Stuttgart 1922.

ĠANÎMA, J., *al-Ḥîra : al-madîna wa-l- mamlaka al-'arabiyya*, Baġdâd 1936.

GARMA, A., *La psychanalyse des rêves*, trad. de l'espagnol par M. et W. Baranger, Paris, PUF, 1954.

GARY, M., *Magie et sorcellerie en Afrique du Nord*, in *Bulletin de l'Enseignement Publique Marocain*, 230/1954, 45-72.

GASTER, M., *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology collected and reprinted*, I-III, Londres 1925-28.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M., *Le monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades*, Paris 1931.

Id., *Mahomet. L'Homme et son Message*, Paris, A. Michel, 1956.

GAUTIER, E. F., *Mœurs et coutumes des Musulmans*, Paris, Payot, 1955, 303 p. (*Bibl. historique*).

al-ĞAWHARÎ, *Tâğ al-luġa*, I-II, éd. Bûlâq 1302/1884-5.

GEORGES, A., *Le sacrifice d'Abraham. Essai sur les diverses intentions de ses narrateurs*, in *Études de critique et d'histoire religieuses*, Faculté Catholique de Lyon, 1948, p. 99 *sqq.*

GESENIUS-BUHL, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17e éd., Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1949.

GODBEY, A. H., *Incense and Poison Ordeals in the Ancient Orient*, in AJSL 46/1929-30, 217-38.

Id., *The « Rab-Šiṭirtê » ibid.*, 34/1917-18, 13-20.

Id., *Texte und Untersuchungen zur ṣafatenische arabischen Religion*, Paderborn 1929.

Id., *Ein Felspsalm aus altarabischen Heidenzeit*, in OLZ 29/1926, 13-23.

GROHMANN, A., *Arabien* in *Kulturgeschichte des alten Orients*, III, 4, Munich 1963, 307 p., XXVII pl., 1 carte (de H. V. Wissmann).

GRUNEBAUM, G. E. VON, etc., *Studies in Islamic Cultural History*, in *The American Anthropologial Association*, vol. 56, n° 2, part 2, Mem. n° 76, XI-60 p. (4 conf. dont une de W. Caskel sur l'expansion de la vie bédouine en Arabie durant les premiers siècles de l'ère chrétienne).

Id., *Islam Essays in the nature and growth of a cultural Tradition*, in *The American Anthropological Association*, vol. 57, n° 2, part 2, Mem. 81, Avril 1955, 260 p.

Id., *Les rêves et les sociétés humaines*, Colloque de Royaumont, trad. espagnole etc., par Luis Echávarri, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964 (coll. *Science et Culture*).

GRÜTTER, IRENE, *Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischen Zeit* (nach Ibn Sa'd und Buḫārī), in *Der Islam* 31/1953-4, 147-173 ; 32/1955-7, 79-104 ; 168-194.

ǦUBAYR [IBN], *Riḥla*, éd. W. Wright et de Goeje, Leyde 1907 ; trad. M. Gaudefroy-Demombynes, I-III, Paris, Geuthner, 1949-56 (*Documents relatifs à l'histoire des Croisades*, 4-6).

GUIDI, Ig., *L'Arabie antéislamique*, Paris, Geuthner, 1921.

GUIDI, MICHELANGELO, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto ...*, Firenze, G. C. Sansoni, 1951, 232 p. (*Bibl. enciclopedica sansoniana*, 16).

GUILLAUME, ALFRED, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, Londres 1938 (The Bampton Lectures) ; trad. fr., Paris, Payot, 1941 ; rec. FOLLET in *Rech. de Sc. Relig.* 41/ 1953, 437-40.

Id., *The Biography of the Prophet in Recent Research*, in *Isl. Quart.* 1/1954, 5-11.

Id., *A Note on the Sīra of Ibn Isḥāq*, in BSOAS 18/1956, 1-4.

Id., *The versions of the Gospels used in Medina « circa » 700 A. D.*, in *al-Andalus* 15/1950, 289-97.

Id., *New light on the life of Muḥammad*, in *Journal of Semitic Studies, Monograph*, 1, Londres 1960, 60 p.

Id., *Hebrew and arabic Lexicography. A comparative study*, reprinted from *Abr-Nahrain*, 1-4/1959-65, Leyde, E. J. Brill, 1963-5, 35 + 35 + 10 + 18 p.

ḤABĪB [IBN], ABŪ ǦA'FAR MUḤ., *K. al-Muḥabbar*, éd. Elsa Lichtenstatter, Ḥaydarābād 1361/1942.

HADJINICOLAOU-MARVA, ANNE, *Recherches sur la vie des esclaves dans le monde byzantin*, Athènes 1950, 1350 p. (*Collection de l'Institut Fr. d'Athènes*, 45).

HAEFELI, LEO, *Die Beduinen von Berseba*, Lucerne 1938.

ḤĀǦǦ [IBN AL-], MUḤ. B. MUḤ., *al-Mudḫal*, I-IV, éd. du Caire 1348/1929.

ḤĀǦǦĪ ḪALĪFA, *Kašf aẓ-ẓunūn 'an asmā' al-kutub wa-l-funūn*, éd. Flügel, I-VIII, Londres 1835-58, in-4°.

al-ḤALABĪ, NŪR AD-DĪN, *Insān al-'uyūn fī sīrat al-amīn al-ma'mūn*, I-III, Le Caire 1292/1875.

HALDAR, A., *Associations of cult prophets among the ancient Semites*, Uppsala 1945 (rec. Follet, in *Rech. de Sc. Relig.* 41/1953, 437-40).

Id., *The notion of the desert in Sumero-Accadien and West-Semitic religion*, in *Uppsala Universitets Årskrift*, 1950.

BIBLIOGRAPHIE

Id., *Der Sufyânî*, in *Mél. Pedersen*, 1953, 141-157.

Id., *Die Himmelsreise Muḥammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islams*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1928-29, Leipzig-Berlin 1930, 42-65 (tout le vol. est consacré aux Ascensions).

Id., et Helmuth Scheel, etc., *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig, O. Harrassowitz, 1944, X-530 p., in-8° (*Deutsche Orientforschung*).

Hāšimī, ʿAlī al-, *Woman in pre-islamic poetry* .., Baġdād, Maʿārif, 1960, 346 p.

Haupt, P., *Assyr. ramku*, « Prist » = *Heb. komer*, in AJSL 32/1915-6, 64-75.

Id., *Heb. kōhēn and qahal*, in JAOS 42/1922, 372-75.

Ḥawfī, Aḥ. Muḥ. al-, *al-Marʾa fī l-ʿaṣr al-ǧāhilī*, Le Caire 1956, 580 p., in-8°.

Ḥazm (Ibn), *K. al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal*, éd. du Caire, I-V (en 2 t.), 1317/1899, in-4° ; en marge : aš-Šahrastānī, *K. al-milal wa-n-niḥal*.

Hehn J., *Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1913.

Id., *Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im A. T.*, in ZATW 43/1925, 210-25.

Hempel, J., *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, in ZDMG 79/1925, 20-110.

Hennecke, M., *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e éd., Tübingen 1924.

Henniger, J., *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, in *Revista do Museu Paulista*, São Paolo, N. S. 4/1950, 389-432.

Id., *Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht*, in *Paideuma* 4/1950, 179-90.

Id., *Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten*, in *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, Rome 1956, I, 448-58.

Id., *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten*, in *Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Instituts f. Völkerkunde der Universität Wien* 1929-54, Vienne 1956, 349-68.

Id., *Menschenopfer bei den Arabern*, in *Anthropos* 53/1958, 721-805.

Id., *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique*, *ibid.* 58/1963, 4377-476.

Heschel, A., *Die Prophetie*, Diss. Kraków 1936 (*cf.* BSOAS 8/1935-7, 1166-7).

Hess von Wyss, J. J., *Aus dem Leben der Beduinen Zentralarabiens*, Zürich 1936.

Id., *Von den Beduinen des inneren Arabiens : Erzählungen, Lieder, Sitten und Gebräuche*, Zürich et Leipzig 1938.

Hey, Fr. Oskar, *Der Traumglaube der Antike. Ein historicher Versuch* I, in *Programm des kgl. Realgymnasiums München f. das Schuljahr* 1907-8, München 1908,40 p. (sur les influences orientales, *cf.* p. 17 *sqq*).

Hirschberg, J. W., *Jüdische und Christliche Lehren in vor-und frühislamischen Arabien*, Cracovie 1939 (*Polska Akademia, Mém. de la Commission orientaliste*, 32).

Id., *The sources of Moslem Traditions concerning Jerusalem*, in *Memorial Kowalski* (= *Rocznik Orientalistyczny*, 17/1951-2), 314-50.

Hišām (Ibn), *Sīra*, éd. Wüstenfeld, I (texte) — II (notes, index ...), Göttingen 1858-60.

Ḥitti, Ph. Kh., *History of the Arabs from the earliest times to the present*, 7e éd., Londres-New York 1960, 822 p., ill., in-8°.

Hoffmann, G., et H. Gressmann, *Teraphim, Masken und Winkorakel in Ägypten und Vorderasien*, in ZATW 40/1922, 75-137.

BIBLIOGRAPHIE

HOFMANN, FR., *Das Orakelwesen im Altertum*, 2e éd., Bâle 1881.

HÖFNER, M., *Magische Zeichen aus Südarabien*, in AfO 16/1952-3, 271-86.

HOGARTH, D. G., *The penetration of Arabia, a record of the developpement of Western knowledge concerning the Arabian Peninsule*, Londres 1905.

HOLMA, HARRI, *Die assyrischen Vogelnamen des Omentextes K 3557*, in *Studia Orientalia*, Helsinki, 1/1925, 69-71.

HÖLSCHER, G., *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914.

HOMMEL, FRITZ, *Die Namen der Säugethiere bei den Semiten als Prologomena einer Geschichte der Thiere bei den semitischen Völkern*, Diss. Leipzig 1877.

Id., *Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern*, Leipzig 1879.

Id., *La patrie originaire des Sémites*, in *Atti del IV Congr. Inter. degli Orient.*, Florence 1880, I, 217 *sqq.*

Id., *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, in *Handb. d. klass. Altertumswiss.*, hergg. von Iwan von Müller, III, 1, Munich 1926.

Id., *Orientalische Studien ... Fritz Hommel ...*, I-II, in MVAG 21-22/1916-17.

HOPF, LUDWIG, *Thierorakel und Orakelthiere in alter und neurer Zeit. Eine ethnologisch-zoologische Studie*, Stuttgart 1888, 271.

HORAPOLLO, *The Hieroglyphics of Horapollo*, transl. by George Boas, in *Bollingen Series*, 23, Londres, Pantheon Books, [1950], 134 p.

HOROVITZ, J., *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926 (*Studien z. Gesch. und Kultur des islam. Orients*, 4).

Id., *Muḥammeds Himmelfahrt*, in *Der Islam* 9/1919, 159-83.

HOSCHANDER, J., *The Priests and Prophets*, New York 1938.

HOUTSMA, M. TH., *Het Scopelisme en het Steenwerpen te Mina*, in *Versl. en Meded. der kon. Akad. v. Wetensehappen*, Afd. Letterkunde, 4, 6/Amsterdam 1904, 185-212.

HUART, CL., *Superstitions et rites populaires des Arabes antéislamiques*, Alençon, Laverdose, 1913, 7 p.

HUBER, ANTON, *Über das « Meisir » genannte Spiel der heidnischen Araber*, Inaug. Diss. Leipzig 1883, 62 p.

HUBER, CH., *Journal d'un voyage en Arabie*, Paris 1891.

Hudaylites [*Diwân des*], I (H. Bräu, in *Zeitsch. f. Semitistik*, 5-6) ; II (Bajraktarevič, in JA 1923, 59-115 ; *ib.* 1927, 5-94) ; III (J. HELL, *Neue Huḏailiten-Diwâne*, Hanovre 1926 et Leipzig 1933) ; IV (J. KOSGARTEN, *Carmina Hudzailitarum*, Londres 1854) ; V (J. WELLHAUSEN, *Letzter Teil der Lieder der Hudhailiten*, in *Skizzen u. Vorarbeiten*, 1, Berlin 1884 ; *cf.* ZDMG 39/1885, 411-80 ; rec.J. Barth, *ib.* 151-64.

HUNGER, J., *Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilinschriften aus Hammurabi-Zeit*, in *Leipziger Semitische Studien*, I, 1/Leipzig 1903, 1-80.

Id., *Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen*, in MVAG 14,3/1909.

ḤUSAYN M., HIDÂYAT, *A treatise on the interpretation of Dreams*, in *Isl. Cult.* 6/1932, 568-85 (trad. angl. d'un traité persan versifié et attribué à Ǧa'far aṣ-Ṣâdiq).

al-IBŠÎHÎ, *al-Mustaṭraf fî kull fann mustaẓraf*, I-II, Le Caire 1352/1933 ; trad. G. Rat, I-II, Paris-Toulon 1902.

INOSTRANZEFF, K., *Zur Kritik des Kitâb al-'Âin*, in ZDMG 64/1910, 126-8.

BIBLIOGRAPHIE

al-Iṣfahânî, Abû l-Faraǧ, *K. al-Aġânî*, I-XX, éd. Bulâq 1285 ; XXI, éd. R. E. Brünnow, Leyde 1883 ; tables alphabétiques par I. Guidi, Leyde 1895/1900 ; éd. Beyrouth, I-XXIII, 1955-61.

Jacob, G., *Altarabischen Beduinenleben*, 2e éd. Berlin 1897 (in *Studien in arabischen Dichtern*, III).

James, E. O., *The Nature and Function of Priesthood*, Londres 1955, 336 p., in-8°.

Id., *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien.* Égypte, Mésopotamie, Asie-Mineure, Syrie, Palestine, Inde, Iran, Égée, Grèce, Méditerranée. Préf. de G. Contenau, Paris, Payot, 1960, 316 p., in-8°.

Jamme, A., *La religion sud-arabe préislamique*, in *Histoire des Religions*, Paris, Blond et Gay IV/1947, 239-307.

Jastrow, M. Jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I-II, 1-2, Giessen 1905-12.

Id., *The name of Samuel and the stem* שאל, in JBL 19/1900, 82-105.

Id., *Ro'eh and Ḥozeh in the Old Testament*, *ibid.* 28/1909, 42-56.

Id., *Babylonian-Assyrian birth-omens and their cultural significance*, Giessen, Töpelmann, 1914, VI-86 p., in 8° (*Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten*, 14).

Jaussen, A., *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908, 2e éd. 1948 (*Études Bibliques*).

Id., *Le coq et la pluie dans la tradition palestinienne*, in RB 33/1924, 574-82.

Jean, Charles-F., *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leyde, Brill, 1954-55 (complément au *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* de Koehler-Baumgartner).

Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda, Oriental Institute, 1938.

Id., *The Qur'ân as Scripture*, New York 1952 (*cf. The Muslim World* 40/1950, 41-55, 106-134, 185-206, 257-75).

Jepsen, A., *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, Munich 1934.

Jeremias, A., *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 4e éd. complètement refondue, Leipzig 1930.

Jeremias, Fr., *Semitische Völker in Vorderasien*, *ap.* A. Berthelot et Edv. Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgesch.*, I, Tübingen 1925.

Johnson, A. R., *The Prophet in Israelite Worship*, in *Expository Times*, 47/1938, 312-19.

Id., *The One and the Many in the Israelitic conception of God*, Cardiff 1943.

Id., *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1944.

Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen 1934 (*Forschung z. Relig. u. Liter. der A. u. N. T.*, N. F., 33).

Jones, J. M. B., *The chronology of the maghâzî — a textual survey*, in BSOAS 19/1957, 240-80.

Jones, Sir William, *Discours on the Arabs* (1787), in *Discourses delivered before the Asiatic Society* ... selected and edited by James Elmes, I, Londres 1821.

Jong, H. W. M. de, *Demonische ziekten in Babylon en Bijbel*, Leyde 1959, XVI-132 p.

Jung, C. G., *Métamorphoses et symboles de la libido*, tr. fr., Paris, Montaigne, 1928.

Id., *Psychologie de l'inconscient*, trad. du Dr. Rolland Cahen, Genève 1952.

BIBLIOGRAPHIE

JUNKER, H., *Prophet und Seher in Israel. Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine*, Trèves 1927.

KAHLE, P., *Gebräuche bei den moslemischen Heiligtümern in Palästina*, in *Palästina Jahrbuch* 8/ 1912, 139-82.

KALBI [IBN AL-], ABŪ L-MUNḎIR HIŠĀM, *K. al-aṣnām*, éd. Aḥmad Zakī P., Le Caire 1914 (2e éd., Dār al-Kutub, 1924); éd., introd., trad. allem. et notes par Rosa Klinke-Rosenberger, Thèse Leipzig, 1941, 40-143 p., 1 carte (*Sammlung Orientalischer Arbeiten*, 8); trad. ang. N. A. Faris Princeton 1952.

KAMMERER, A., *Pétra et la Nabatène: L'Arabie Pétrée et les Arabes du Nord dans leurs rapports avec la Syrie et la Palestine jusqu'à l'Islam*, I-II, Paris 1930.

KARGE, PAUL, *Rephaim. Die urgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens*, Paderborn, 1917.

KATSH, A. I., *Judaism and Islam. Biblical and Talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries. Suras II and III* ..., New York, University Press, 1954, XXV-265 p., ill. (c. - r. Vajda, in RÉJ 113/1954, 72-73).

KAWAR, IRFAN, *The Arabs in the Peace Treaty of A. D. 561*, in *Arabica* 3/1956, 181-213.

KENNEDY, E. S., *A survey of Islamic Astronomical Tables*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S., 46,2/Philadelphie 1956, 58 p., in-4°, 8 fig., 3 tables.

al-KISĀ'I, ABŪ BAKR, *K. bad' ad-dunyā wa-qiṣaṣ al-anbiyā'*, éd. J. Eisenberg, I-II, Leyde 1922-3.

KMOSKÓ, M., *Eine uralte Beschreibung der « Inkubation » (Gudea Cyl.* A VIII, 1-14), in ZA 29/1914-5, 158-171.

KNUDTZON, J. A., *Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen hergg.*, Anmerkungen und Register bearbeitet von O. Weber und E. Ebling, I-II, Leipzig 1915 (*Vorderasiatische Bibliothek*, II, 1-2).

KOHUT, ALEXANDER, *Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, in *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, IV, 3/Leipzig 1866, 24-36.

KÖNIG, ED., *Die Zahl Vierzig und Verwandtes*, in ZDMG 61/1907, 913-17.

KOSCHAKER, P., *Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht*, in *Keilschriftrechten*, in ZA 41/1933, 1-89.

KOWALSKI, F., *Zum dem Eid beim alten Arabern*, in *Acta Orientalia* 6/1933, 68-81.

KOWALSKI, T., *Nase und Niesen im arabischen Volksglauben und Sprachgebrauch*, in WZKM 31/1924, 193-218.

KRAČKOVSKY, I., *Contribution à l'histoire des contes arabes sur la ruse féminine*, in *Recueil ... Oldenbourg*, Leningrad 1934, 279-88.

KRAEMER, JÖRG, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, M. Niemeyer, 1959.

KRAUS, F. R., *Texte zur babylonischen Physiognomantik*, Berlin 1939, 35 p., 65 pl. (AfO, *Beiheft* III).

Id., *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, Leipzig 1935 (MVAG 40,2), 107 p.

Id., *Ein Sittenkanon in Omenform*, in ZA 43/1936, 77-113.

KRAUS, P., *Jābir b. Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I-II, Le Caire 1942-3 (*Mémoires de l'Institut Fr. d'Égypte*, 44-45).

KREHL, LUDOLF, *Über die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig 1863, 93 p.

(étude d'une page de Šahrastānī, *Milal*, éd. Cureton, 432 ; éd. du Caire, en marge d'Ibn Ḥazm, III, 215 *sqq.*).

Kremer, Alfred von, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, 2e éd. (reproduisant celle de 1868), Hildesheim, G. Olm, 1961, XII-472 p.

Kriss, Rudolf, et Kriss-Heinrich, H., *Volksglaube im Bereich des Islams* : I-*Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960, mit 105 Tafeln, in-8° ; II-*Amulette und Beschwörungen*, 1961, mit 104 Tafeln in-8°.

Kroll, J., *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig-Berlin 1932 (*Studien der Bibliothek Warburg*, 20).

Krumbacher, K., *Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches* (527-1453), 2e éd. revisée par A. Eberhard et H. Gelzer, I-II, Munich, 1897 (*Handbuch der klass. Altertumswiss.*, 9) ; réimpression New York, 1958 (*Burt Franklin Bibliographical Series*, 13).

Kunitzsch, P., *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*, Wiesbaden, 1961.

Kupper, Jean-Robert, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Thèse Liège 1956 (in *Bibl. de la Faculté de Philol. et Lettres de l'Université de Liège*, 142), Paris, Belles Lettres, 1957, XIX-282 p.

Labat, R., *Commentaires assyro-babyloniens sur les présages*, Bordeaux 1933.

Id., *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Thèse Paris Lettres 1939 (*Études d'Assyriologie*, 2).

Id., *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Thèse compl. Paris 1939.

Id., *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, I-II, Leyde 1951 (*Coll. de Travaux de l'Académie Intern. d'Histoire des Sciences*, 7).

Id., *Un calendrier babylonien des Travaux, des Signes et des Mois* (*séries Iqqur Î-puš*), Paris 1965 (*Bibl. de l'École des Hautes Études, IVe Section*, 121).

Laessøe, Jorgen, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bît rimki*, Diss., Copenhague 1955, 114 p., 3 pl., in-8°.

Lagrange, J. M., *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd. revue et augmentée, Paris 1905 (*Études Bibliques*).

Lamare, Pierre, *Structure géologique de l'Arabie*, Paris-Liège 1936, 64 p., II pl., in-4°.

Lammens, H., *Le berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, I : *Le climat, les Bédouins*, Rome 1914.

Id., *Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, in BIFAO 17/1919-20, 39-101.

Id., *La cité arabe de Ṭaïf à la veille de l'Hégire*, in MUSJ 8,4/1922, 113-327.

Id., *La Mecque à la veille de l'Hégire*, *ibid.* 9,2/1924, 97-439.

Id., *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, *ibid.* 11,2/1926, 39-173.

Landsberger, B., *Das « gute Wort »*, in MAOG 41/1928-9, 294-321.

Id., *A fragment of a series of ritualistic Prayers to astral Deities on the series of divination*, in RA 12/1915, 189-92.

Id., *Semitic [Mythology]*, in *The mythology of all races*, V, Boston 1931.

Id., *Philological Note : Maḫḫû, not Magus*, in JRAS 1932, 391-2.

Id., *Babylonian and Hebrew Demonology with reference to the supposed borrowing of Persian Dualism in Judaism and Christianity*, *ibid.* 1934, 45-56.

BIBLIOGRAPHIE

LECOMTE, G., *Ibn Qutayba. L'homme, son œuvre et ses idées*, Thèse Lettres, Paris 1965.

LEEMANS, W. F., *Foreign trade in the Old Babylonian period as revealed by texts from Southern Mesopotamia*, Leyde 1960, VIII-196 p., 9 facs., 2 cartes (*Stud. et Doc. ad jura Or. ant. pertinentia*, 6).

LEFÉBURE, E., *Le miroir d'encre dans la magie arabe*, in *Rev. Afr.* 49/1905, 205-227.

LEHMANN, ED., *Nichtsemitisches Heidentum und Islam*, in *Theolgischer Jahresbericht*, 21/1902, 56-86.

LEVI DELLA VIDA, G., *Storia e religione nell'Oriente semitico*, Rome 1924, VIII-155 p.

Id., *Les livres des chevaux* (d'Ibn Hišâm al-Kalbî, Muḥ. b. al-A'râbî ...), Leyde 1928, LIV-141, III pl. (*Publ. de la Fondation de Goeje*, 8)

Id., *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse*, Paris 1938.

Id., *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, I-II, Rome 1956, 508, 624 p. (*Publicazioni dell'Istituto per l'Oriente*, 52).

LÉVY, Is., *Cultes et rites dans le Talmud*, in RÉJ 43/1901, 183-205.

LÉVY-BRUHL, *Mythologie primitive*, Paris 1935.

Id., *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938.

LEWIS, B., *The Arabs in History*, Londres-New York, 1954 ; trad. fr., Bruxelles, Office de Publicité, 1958, 193 p. ill. (*collections Lebègue et Nationale*, 124).

Id., *The Origins of Ismâ'ilism*, Cambridge 1940.

LEXA, F., *La magie dans l'Égypte ancienne de l'ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, I-III, Paris 1925.

LICHTENSTÄDTER, ILSE, *Women in the Aiyâm al-'Arab*, Londres 1935.

Id., *Folklore and fairy-tale motifs in early Arabic Literature*, in *Folklore* 51/1940, 195-203.

LIEBRECHT, F., *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, 522 p. (Recueils d'art. publiés dans plusieurs revues).

LITTMANN, E., *Sternensagen und Astrologisches aus Nord-Abessinien*, in ARW 2/1908, 331-34.

Id., *Über die Ehrennamen und Neubenennungen der islamischer Monate*, in *Der Islam* 8/1918, 228-36.

Id., *Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten*, herg., übers. und erl. von Enno Littmann, Leipzig, O. Harrassowitz, 1950, 114 p. (*Sammlung Orientalistischer Arbeiten*, 19).

LODS, A., *Israël des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris 1930 (*L'Évolution de l'Humanité*, 26).

Id., *Les Prophètes d'Israël*, Paris 1935.

LOEB, E. M., *The Blood Sacrifice complex*, Menasha 1923.

Id., *Tribal initiations and secret Societies*, in *Publ. in American Archaeol. and Ethnol.*, 25,3/Berkeley 1929, 249-88 (University of California).

LÖW, EMMANUEL, *Die Finger in Litteratur und Folklore der Juden*, in *Gedankenbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann*, hergg. von M. Braun und F. Rosenthal, Breslau 1900, 61-85.

LUTZ, H. L. F., *Plaga septentrionalis in Sumero-Akkadian Mythology*, in *Semitic and Oriental Studies presented to William Popper*, Berkeley 1951, 297-310.

al-MA'ARRI, ABÛ L-'ALÂ' *Risâlat al-ġufrân*, éd. Bint aš-Šâṭi', Le Caire 1951 (*Daḫâ'ir al-'Arab*, 4) ; trad. fr. de M. - S. Meïssa, Paris, Geuthner, 1932.

BIBLIOGRAPHIE

MACDONALD, D. B., *The developpement of the idea of spirit in Islam*, in *Moslem World* 32, 1-2/janv-avril 1932 ; *Acta Orientalis* 9/1931, 307-51.

Id., *Wahm in Arabic and its cognates*, in JRAS 1922, 505-21.

MACKENSEN, RUTH S., *Arabic Books and Libraries in the Umaiyad Period*, in AJSL 53/1936, 245 *sqq.* ; 54/1937, 239 *sqq.* ; 55/1938, 41 *sqq.* ; 56/1939, 149-57 (Supplementary Notes).

MADER, E., *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Fribourg-en-Brisgau 1909 (*Biblische Studien*, 14, 5-6).

al-MAĠRIṬI [PSEUDO-], ABŪ MASLAMA, *Ġāyat al-ḥakīm wa-ḥaqq an-natīǧatayn bi-l-taqdīm*, éd. Ritter, Leipzig 1933 (in *Studien der Bibliothek Warburg*, 12) ; trad. allem. par H. Ritter et M. Plessner, sous le titre de « *Picatrix* ». *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī*, Londres 1962 (*Studies of the Warburg Institute*, 27). Sur cet écrit, *cf.* H. RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1/1921-22, 95-124.

MAÏMONIDE, *Le Guide des Égarés*, trad. fr. par S. Munk, I-II, Paris 1856-61 ; trad. angl. par S. Pinès, avec introduction de L. Strauss, 1963, CXXIV-658 p.

MAISLER, B., *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnologie Syriens und Palästinas*, I, Giessen 1930 (*Oriental Seminar Giessen*, 2).

MANẒŪR [IBN], ABŪ L-FAḌL ĞAMĀL AD-DĪN, *Lisān al-ʿArab*, I-XX, Būlāq 1300/1882.

MARÇAIS, G., *cf. s.* DIEHL, CH.

MARÇAIS, W., *L'euphémisme et l'antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie*, in *Or. Stud. Th. Nöldeke*, I, 425-38.

Id., *Nouvelles observations sur l'euphémisme dans les parlers arabes maghribins*, in *Mél. Isidore Lévy*, in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 13/Bruxelles 1955, 331-98.

MARCY, G., *Origine et signification des tatouages de tribus berbères*, in RHR 102/1930, 13-66.

MARGOLIOUTH, D. S., *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam*, Londres 1924, 87 p., in-8° (*The Schweich Lectures*, 1921).

MASSÉ, H., *Croyances et Coutumes persanes, suivies de contes et chansons populaires*, I-II, Paris, G. P. Maisonneuve, 1938 (*Les Littératures Populaires de Toutes les Nations*, N. S., 6).

MASSIGNON, L., *La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâṭima*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1955, 35 p., ill.

Id., *Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane*, in *Eranos-Jahrbuch* 12/1945 (= *Festgabe für C. G. Jung*), 241-51.

al-MASʿŪDĪ, ABŪ L-ḤASAN, *Murūǧ aḏ-ḏahab*, éd. et trad. Barbier de Meynard et (pour les trois premiers vol.) Pavet de Courteille, I-IX, Paris 1861-77 ; nouvelle éd. (I, Beyrouth, sous presse) et trad. (I, Paris 1962) par Ch. Pellat.

MAUCHAMP, ÉMILE, *La sorcellerie au Maroc*, Paris s. d.

MAUPOIL, B., *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris 1943, XXXVI-688 p., 33 fig., VIII pl. (*Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris*, 42).

Id., *Contribution à l'étude de l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey*, Thèse Paris 1943.

MAXWELL, J., *La divination*, Paris 1927 (*Bibl. de Philosophie Scientifique*, 182).

MAY, H. G., *The Ark - a miniature Temple*, *ibid.* 52/1936, 215 *sqq.*

Id., « *Ephod* » *and* « *Ariel* », *ibid.* 56/1939, 44-69.

BIBLIOGRAPHIE

Id., *Pattern and Myth in the Old Testament*, in *The Journal of Religion*, *University of Chicago*, 21/1941, 285-99.

al-Maydānī, *Maǧma' al-amṯāl*, éd. et versification par Ibr. b. 'Alī al-Aḥdab, I-II, Beyrouth, Impr. Catholique, 1312/1894.

Meek, J. - T., *Hebrew Origins*, New York-Londres 1936.

Meinertzhagen, R., *Birds of Arabia*, Londres 1954 (rec. L. Thomson, in *Nature* 175/1955, 1055).

Meissner, B., *Babylonien und Assyrien*, I-II, Heidelberg 1920-25 (*Kulturgeschichte Bibliothek*, R. 1: 3-4).

Mendelsohn, I, *Guilds in Babylonia and Assyria*, in JAOS 60/1940, 68-72.

Id., *Guilds in Ancient Palestine*, in BASOR 80/1940, 17-21.

Mercier, L., *La parure des cavaliers* (= *Ḥulyat al-fursān de* 'Abd ar-Raḥmān b. Huḏayl al-Andalusī), I (texte) - II (trad.), Paris 1922-4.

Merx, A., *Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques*, in *Florilegium Melchior de Vogüé*, Paris 1909, 427-44.

Merz, E., *Die Blutrache bei den Israeliten*, Leipzig 1916.

Meyer, Ed., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, mit Beiträgen von B. Luther, Halle 1906.

Id., *Histoire de l'Antiquité*, III : *La Babylonie et les Sémites jusqu'à l'époque cassite*, traduit de l'allemand, Paris 1926.

Meyer, Heinrich, *Die mandäische Lehre vom göttlichen Gesandten*, Kiel 1929.

Mlaker, K., *Die Hierodulenlisten von Ma'in nebst Untersuchungen zur altsüdarabischen Rechtsgeschichte und Chronologie*, Leipzig 1943, 127 p., in-8° (*Sammlung Orientalischer Arbeiten*, 15).

Monteil, Ch., *La divination chez les Noirs de l'Afrique Occidentale française*, in *Bull. du Com. d'Ét. Hist. et Scient. de l'A.O.F.*, 14/Paris 1931 (tiré-à-part, Larose 1932, 82-95, 108).

Montgomery, James A., *Arabia and the Bible*, Philadelphie 1934.

Id., *Arabic Names in I and II Kings*, in *The Moslem World* 13/1941, 266-7.

Morgenstern, J., *The etymological history of the three Hebrew synonyms for « to dance »*: *ḤGG*, *HLL and KRR and their cultural significance*, in JAOS 36/1916-7, 321-32.

Moritz, B., *Arabien*: *Studien zur physikalischen und historischen geographie des Landes*, Hanovre 1923.

Moscati, S., *Histoire et civilisation des peuples sémitiques*, trad. fr. revue et mise à jour par l'auteur, Paris, Payot, 1955, 238 p. (*Bibl. Historique*).

Id., *I predecessori d'Israele. Studi sulle più antiche gente semitiche in Siria e Palestina*, Rome 1956 (*Università di Roma*, *Studi Orientali ...*, 4), 140 p., V pl.

Id., *The Semites in ancient history. An inquiry into the settlement of the Beduin and their political establishment*, Cardiff, University of Wales P., 1959, 142 p. ill.

Id., *The face of the Ancient Orient*, translated from Italian original, Londres, Routledge, 1960, XVI-328, 32 pl., 5 ill.

Id., *Lezioni di Linguistica Semitica*, Rome 1960, 191 p. (*Centro di Studi Semitici*, *Sussidi didatici*, 1).

Moubarac, Y., *Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958 (*Études Musulmanes*, 5), 205 p., in-8°

Id., *Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en*

épigraphie sud-sémitique, in *Le Muséon* 68/1955, 93-135, 325-368 ; tiré-à-part Louvain 1955, 86 p.

Id., *Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam. Éléments de bibliographie et lignes de recherches*, in RÉI 1955 et 1957 ; tiré-à-part, Paris 1957, 118 p.

Mourad, Y., *La physiognomonie arabe et le Kitâb al-firâsa de Fakhr al-Dîn al-Râzî*, thèse compl. Paris 1939.

Muǧâwir [Ibn al-], *Târîḫ al-mustabṣir*, éd. Löfgren, I-II, Leyde 1951-54.

Musil, Alois, *Arabia Petrea*, I-II, 1-2, Vienne 1907-1908.

Id., *Arabia Deserta*, New York 1927 (*Oriental Explorations and Studies*, 2).

Id., *The manners and customs of the Rwala bedouins*, New York 1928.

Id., *Northern Neǧd*, New York 1928.

Id., *Northern Ḥiǧâz*, New York 1926.

Id., *Palmyrena*, New York 1928.

Muss-Arnolt, W., *The Urim and Thumim. A suggestion as to their original nature and significance*, in AJSL 16/1899-1900, 193-224.

Nadîm [Ibn an-], Abû l-Faraǧ Muḥ. b. Isḥâq, *K. al-fihrist*, éd. Flügel, (achevé après sa mort par J. Rödiger et A. Müller), Leipzig 1871-2.

an-Naǧîrami, Abû Isḥâq Ibr., *K. aymân al-ʿArab*, éd. avec introd. par Charles D. Matthews, in JAOS 58/1938, 615-37.

Nagy, A., *Sulle opere di Ja'qûb Ben Isḥâq al-Kindî*, in *Rend. Accad. dei Lincei*, Cl. Sc. Mor., Stor. e Filol., ser. V, t. 4/1895, 157-73.

an-Nahrawâlî, Quṭb ad-Dîn, *K. al-i'lâm bi-a'lâm bayt Allâh al-ḥarâm*, éd. Wüstenfeld, in *Die Geschichte und Beschreibung der St. Mekka*, III, Leipzig 1857.

Nallino, Carlo Alfonso, *Sulla costituzione delle tribù Arabe prima dell' Islamismo*, in *Nuova Anthologia* 131/1893, 614-37.

Id., *Raccolta di scritti editi e inediti* ... a cura di Maria Nallino, I-VI, Rome 1939-48 : III-*Storia dell'Arabia preislamica* ... (1941) ; V - *Astrologia, astronomia* ... (1944).

Naster, P., *L'Asie-Mineure et l'Assyrie aux* VIII[e] *et* VII[e] *siècles avant J.-C. d'après les annales des rois assyriens*, Louvain 1938 (*Bibl. du Muséon*, 8).

Nau, F., *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, Paris 1933 (*Cahiers de la Société Asiatique*, 1).

Nebesky, R. de, et Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan protective Deities*, La Haye, Mouton and Co., 1956, XV-666 p., 20 pl., 25 fig.

Negelein, J. von, *Der Traumschlüssel der Jaggadeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik*, Giessen, 1912 (*Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten*, XI, 4) ; rec. de Winternitz, in WZKM 26/1912, 403-4.

Nevskij, N., *La figuration de l'arc-en-ciel sous forme d'un serpent céleste*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 367-98.

Niebuhr, Carlsen, *Description de l'Arabie d'après des observations et recherches faites dans le pays même*, I-II, Paris 1779 *sqq.* (paru en allem. en 1772 ; trad. angl. 1792).

Nielsen, Ditlef, *Der Dreieinige Gott in religionshistorischen Beleuchtung* : I — *Die drei göttlichen Personen*, Copenhague-Berlin-Londres 1922 ; II — *Die drei Naturgottheiten*, Copenhague 1942.

BIBLIOGRAPHIE

NILSSON, M. P., *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, in ARW 30/1933, 141-73.

NÖLDEKE, TH., *Die Schlange nach arabischen Volksglauben*, in *Zeitsch. f. Völkerpsych.* 1/1860, 412-6.

Id., *Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg 1910.

Id., *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg 1910.

Id., *Zur Ethnographie Arabiens*, in ZDMG 23/1869, 296-8 (sur O. BLAU, *Die Wanderung der sabäischen Völkerstämme im 2. Jahrhundert n. Chr. nach arabischen Sagen und Ptolemaeus*, *ib.* 22/1868, 654-73 ; *cf. ib.* 24/1870, 227-9.

Id., *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag ...*, I-II, Giessen 1906.

Id., FR. SCHWALLY, G. BERGSTRÄSSER et O. PRETZL, *Geschichte des Qorans*, 2e éd., Leipzig 1909-38 ; réimpr. photomécan., Hildesheim, G. Olms, 1961 (3 vol. en 1 vol.).

NÖTSCHER, FR., *Die Omen-Serie Šumma âlu ina mêlê šakin* (CT 38-40), in *Orientalia*, Serie Prior, 31/1928, 78 p. ; 39-42/1929, 247 p. ; 51-54/1930, 243 p.

NOUGAYROL, J., *Conjuration ancienne contre Samana*, in AO 17,2/1949, 213-26.

Id., *Aleuromancie babylonienne*, in *Orientalia* 32/1963, 381-6.

an-NUWAYRĪ, ŠIHĀB AD-DĪN, *Nihâyat al-arab fî funûn al-adab*, I-XVIII, ..., Le Caire, Dâr al-Kutub, 1923-55 ...

NYBERG, H. S., *Bemerkungen zum « Buch der Götzenbilder » von Ibn al-Kalbî*, in *DRAGMA Martino P. Nilsson dedicatum*, Lund 1939, 346-66 (*Skrifter utg. av Svenska institutet i Rom, Ser.* 2 : 1/1939).

Id., *Die Religionen des alten Iran.* Deutsch von H. H. Schaeder, Leipzig 1938 (MVAG, 43).

NYSTRÖM, SAMUEL, *Beduinentum und Jahwismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten-Testament*, Inaug. Diss., Lund 1946, 232 p. (c.-r. de Dhorme, in *Symbolae Biblicae Upsalienses*, 12/1950, 36-41).

OBBINK, H. T., *The forms of prophetism*, in HUCA 14/1939, 23-28.

OBERMANN, J., *Islamic Origins*, in *The Arab Heritage*, éd. par N. A. Faris, Princeton [1944] 1946, 58-120.

OESTERLY, W. O. E., *The sacred Dance. A study in comparative Folklore*, Cambridge 1923.

Id., *Sacrifices in Ancient Israel. Their Origin, Purposes and Developement*, Londres 1937.

OLDENBURG, S. F., *Recueil d'articles publié à l'occasion du cinquantenaire d'activité scientifique et publique de S. F. Oldenburg par l'Académie des Sciences de l'URSS*, Leningrad 1934, 642 p. (en russe) ; c.-r. de B. Nikitine, in JA 226/1935, 337.

O'LEARY, E. DE LACY, *Arabia before Muḥammed*, Londres 1927.

Id., *Arabic Thought and its place in history*, nouv. éd., Londres 1939.

OLINDER, G., *The Kings of Kinda of the family of Akil-el-Mirâr*, Londres 1927.

OPITZ, K., *Die Medizin im Koran*, Stuttgart 1906.

OPPENHEIM, A. LEO, *The interpretation of dreams in the ancient Near East*, with a translation of a Assyrian Dream-Book, in *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S., 46,3/1956, 179-373 ; trad. fr. par J. M. Aymard, Paris, Horizons de France, 1959, 210 p.

BIBLIOGRAPHIE

Id., *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilisation*, Chicago-Londres 1964, 433 p., in-8°.

Id., *Zur keilschriftlichen Omenliteratur*, in *Orientalia*, N. S., 5/1936, 199-228.

Id., *Was bedeutet ari in den hurritischen Personennamen ?*, in *Rev. Hittite et Asianique* 4/1936, 58-68.

Oppenheim, M. Freiher von, *Die Beduinen*, III : *Die Beduinenstämme in Nord u. Mittelarabien und in 'Irâk*, rev. et publ. par W. Caskel (1ère partie), Wiesbaden 1952, VIII-171 p.

O'Shaugnessy, Th., *The koranic concept of the world of God*, Rome 1948 (*Biblica et Orientalia*, 11).

Id., *The developement of the meaning of spirit in the Koran*, Rome 1953 (*Orientalia Christiana Analecta*, 139).

Osiander, E., *Studien über die vorislamischen Religion der Araber*, in ZDMG 7/1853, 463-505.

Osterreich, T. K., *Possession demoniacal and other*, Londres 1930.

Oudenrijn, M. A. van den, *De vocabulis quibusdam termino* נביא *synonymis*, in *Biblica* 6/1925, 294-34.

Owen, Charles A., *Arabian wit and wisdom from Abû Sa'îd al-Âbî's Kitâb Nathr al-Durar*, in JAOS 54/1934, 240-75 (Diss. Yale).

Pagliano, G., *La famiglia presso gli Ebrei e altri popoli semitici*, Rome 1952, 172 p.

Palgrave, W. G., *Narrative of a year's Journey through Central and Eastern Arabia* (1862-63), Londres et Cambridge, 1865 ; trad. fr., I-II, par E. Jouveaux, Paris, Hachette, 1866.

Pangritz, W., *Das Tier in der Bibel*, Münich-Bâle, 1963, 174 p.

Paret, R., *Die legendäre Maghâzi-Litteratur*, Tübingen 1930.

Id., *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tübingen 1950 (*Philosophie und Geschichte*, 70).

Id., *Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam*, in *West-östliche Abhandlungen R. Tschudi*, Wiesbaden 1954, 147-153.

Parmelee, A., *All the birds of the Bible*, Leyde 1960, 279 p. ill.

Paton, L. B., *Survivals of primitive Religion in moderne Palestine*, in *The Annual of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem*, 1/1920, 50-65.

Pauly, August Friedrich et Georg Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894 *sqq.*

Pautz, Otto, *Mohammed's Lehre von der Offenbarung quellenmässig dargestellt*, Leipzig 1898.

Pedersen, J., *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen* ..., Strasbourg 1914 (*Studien z. Gesch. u. Kultur des islamischen Orients*, 3).

Id., *The Ṣâbians*, in *A vol. of Or. St. presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, 383-91.

Id., *Israel, its life and culture*, I-IV, Londres-Copenhague 1926-40.

Id., *The Islamic preacher : wâ'iẓ, mudhakkir, qâṣṣ*, in *I. Goldziher Memorial Vol.* I, Budapest 1948, 226-51.

Id., *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, Hauniae 1953, XVII-390 p.

Peake, R. S., *The Roots of Hebrew Prophecy and Jewish Apocalyptic* in *Bulletin of the John Rylands Library* 7/1922-23, 233-55.

BIBLIOGRAPHIE

Pellat, Ch., *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧâḥiẓ*, thèse Lettres Paris 1953.

Id., *Le traité d'astronomie pratique d'Ibn Qutayba*, in *Arabica* 1/1954, 84-88.

Id., *Dictons rimés, anwâ' et mansions lunaires chez les Arabes*, *ibid.* 2/1955, 17-41.

Id., *Essai d'inventaire de l'œuvre ǧâḥiẓienne*, *ibid.* 3/1956, 147-180.

Peritz, I. J., *Woman in the Ancient Hebrew Cult*, in JBL 17/1898, 111-148.

Perron, A., *Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme*, Paris-Alger 1858.

Id., *La Médecine du Prophète*, Paris-Alger 1860 (= trad. d'*al-Manhaǧ as-sawî wa-l-manhal ar-rawî fî ṭ-ṭibb an-nabawî* de Ǧalâl ad-Dîn as-Suyûṭî, lithogr. du Caire 1287/1870 ; extrait de la *Gazette Médicale de l'Algérie*).

Philby, H. St. J. B., *Das geheimnisvolle Arabien. Entdeckung und Abenteuer*, mit 71 Einschaltbildern ..., I-II, Leipzig 1925, 365, 320 p. (rec. Braunlich, in OLZ 1928, 242-8).

Id., *The background of Islam. Being a sketch of Arabian History in Pre-Islamic Times*, Alexandrie 1947.

Id., *Arabian Highlands*, Londres 1950.

Id., *The Land of Midian*, Londres, Benn, 1957, 286 p., ill.

Phillips, W., *Qataban and Sheba. Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia*, Londres 1955, 335 p., ill., 3 cartes.

Pirenne, J., *La Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe*, Paris 1955.

Id., *Le Royaume sud-arabe de Qatabân et sa datation d'après l'archéologie et les sources classiques jusqu'au Périple de la Mer Erythrée* ... avec contribution d'André Maricq ..., Louvain 1961, XV-248 p., ill. XII pl. (*Bibl. du Muséon*, 48).

Pococke, Ed., *Specimen historiae Arabum sive Gregorii Abul-Farajii Malatiensis de origine et moribus Arabum*, Oxford 1650.

Poliak, A. N., *L'arabisation de l'Orient sémitique*, in RÉI 1938, 35-63.

Id., *The history of the Arabs*, Jérusalem 1945 (hébreu).

Press, R., *Das Ordal im alten Israel*, Diss. Giessen 1933.

Prinz, Hugo, *Altorientalische Symbolik*, Berlin 1915.

Procksch, O., *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr*, in *Leipziger Studien aus dem Gebiete der Geschichte*, hersg. von G. Buchholz, K. Lamprecht, E. Marcks, G. Seeliger, V, 4/Leipzig 1899 (thèse).

Ptolémée, Cl., *Apotelesmatica* (III,1), éd. F. Boll (†) et AE. Boer, in *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig 1940, 213 p., in-12°.

al-Qalqašandî, *Ṣubḥ al-a'šâ fî ṣinâ'at al-inšâ'*, I-XIV, éd. du Caire 1331-38/1912-19.

Id., *Nihâyat al-arab fî ma'rifat qabâ'il al-'Arab*, refait en 1814 par Abû l-Fawz as-Suwaydî sous le titre de *Sabâ'ik aḏ-ḏahab fî ma'rifat qabâ'il al-'Arab*, éd. Baġdâd 1332/1913.

al-Qalyûbî, Šihâb ad-Dîn, *The book of anecdotes, wonders, marvels, pleasentries, rarities, useful and precious extracts* (= *Nawâdir al-Q.*), éd. W. Nassau et Kabir al-Dîn Mawlawî, Calcutta 1856 ; *cf.* O. Rescher, *Die Geschichten und Anekdoten aus Q.'s Nawâdir und Schirwânî's Nafaḥât al-Jemen* Stuttgart 1920.

Qardâḥî, Ǧibrâ'îl, *al-Lubâb* (Dictionnaire syriaque-arabe), I-II, Beyrouth, Impr. Catholique, 1887-91.

al-Qazwînî, Zakariyyâ b. Muḥ., *'Aǧâ'ib al-maḫlûqât* (I) *wa-âṯâr al-bilâd* (II), éd. Wüstenfeld, I-II, Göttingen 1848-9, 451, 481 p.

BIBLIOGRAPHIE

al-Qifṭī, Abū l-Ḥasan, *Tāriḫ al-ḥukamā'*, éd. J. Lippert (auf Grund der Vorarbeiten A. Müller), Leipzig 1903, 444 p. + index.

Quatremère, E. M., *Les asiles chez les Arabes*, in *Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres*, 15,2/Paris 1842, 307-48.

Quincke, G., *Zur babylonischen Becherwahrsagung*, in ZA 18/1904-05, 223-7.

al-*Qur'ān*, éd. du Caire (Maktabat al-Qāhira) ; trad. R. Blachère, avec notes, glossaire et index, Pais 1957 ; *cf. Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*, 3-5/1947-50.

al-Qušayrī, Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm, *ar-Risāla al-Qušayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf*, éd. Būlāq 1284/1867-8 ; *cf.* R. Hartmann, *Al-Kuschairīs Darstellung des Ṣūfītums, mit Übersetzungs-Beilage und Indices*, Berlin 1914 (*Türkische Bibliothek*, 18).

Qutayba [Ibn], Abū Muḥ. 'Abdallāh b. Muslim, *K. al-ma'ārif*, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1850.

Id., *'Uyūn al-aḫbār*, éd. partielle de Brockelmann, I-IV, in *Semitischen Studien*, 18, Weimar-Strasbourg 1898-1908 (*cf.* Brockelmann, in RAAD 14/111-126 ; éd. complète du Caire, I-XII, 4 vol., 1925-30 ; *cf.* introd. et index au vol. IV.

Id., *K. al-anwā'*, éd. Muḥ. Ḥamidullah et Ch. Pellat, Ḥaydarābād-Deccan 1375/1956, 208 p., in-8°.

Id., *K. al-'Arab wa-'ulūmihā* (sur les var. de ce titre, *cf.* Lecomte, *Ibn Qutayba*, 109-11), éd. partielle par Ǧamāl ad-Dīn al-Qāsimī, in *al-Muqtabas*, IV, 657-68 et 721-35 ; Muḥ. Kurd 'Alī en publia un morceau dans *Rasā'il al-bulaġā'*, Le Caire 1331/1913, 269-95 ; 2° éd. 1325/1946, 344-77.

Id., *K. al-maysir wa-l-qidāḥ*, éd. Muḥibb ad-Dīn al-Ḫaṭīb, Le Caire 1343/1924, 173 p. (*cf.* contenu *ap.* Lecomte, *op. cit.*, 128-30).

Rabin, Chaim, *Ancient West Arabian : A study of the dialects of the Western Highlands of Arabia in the sixth and seventh centuries*, Londres, Taylor's Foreign Press, 1951, xiv-226 p., 20 cartes (c.-r. J. Fück, in *Isl. Quarterly*, I/1954, 60-2).

Id., *The Beginnings of Classical Arabic*, in *Studia Islamica* 4/1955, 19-38.

Rāġib Pāšā, Muḥ., *Safīnat ar-rāġib wa-dafīnat al-maṭālib*, Būlāq 1282/1865-6.

Rahman, R., *Prophecy in Islam*, Londres 1958.

Ransome, H. M., *Sacred Bee in ancient times and folklore*, Londres 1937.

Räsänen, Martin, *Wahrsagung und Verblösung mit Pfeil und Bogen*, in *Mél. Z. V. Togan*, Istanbul 1950-55, 273-7.

Rasmussen, J. L., *Additamentum ad Historiam Arabum ante Islamismum excerpta ex Ibn Nabatah, Nuveirio atque Ibn Koteibah* (texte ar. et trad. latine), Hauniae 1821.

Raswan, C. R., *Mœurs et coutumes des Bédouins*, trad. de l'anglais, Paris, Payot, 1936.

Id., *Au pays des tentes noires*, trad. de l'anglais par G. Montandon, Paris 1936.

Rathjens, Carl, *Die Pilgerfahrt nach Mekka*, Hamburg 1948.

Id., *Kulturelle Einflüsse in Südwest-Arabien von den ältesten Zeiten bis zum Islam*, in *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, I, 1/Heidelberg 1950, 1-42, I-III pl. (avec bibliographie).

Id., *SABEICA. Berichte über die archaeolog. Ergebnisse ...*, I-II, Hamburg 1953-55 (*Mitt. Mus. Völkerkunde*, 24).

Id., et H. von Wissmann, *Vorislamische Altertümer*, Hamburg 1932.

Reinach, S., *Cultes, mythes et religions*, I-V, Paris 1905-23.

BIBLIOGRAPHIE

Reinfried, H., *Bräuche bei Zauber und Wunder bei Buchari*, Freiburger Diss., Karlsruhe 1915.

Rescher, O., *Über fatalische Tendenzen in den Anschauungen der Araber*, in *Der Islam* 2/1911, 337-44.

Rinaldi, G., *Oracoli amorrili*, in *Aevum* 28/1954, 1-9.

Ringgren, H., *Studies in Arabian Fatalism*, in *Acta Universitatis Upsaliensis*, 1955, 2, 226 p.

Ritter, H., *Studien zur Geschichte der islamischen Frommigkeit*, II : *Die Anfänge der Ḥurūfisekte*, in *Oriens* 7/1954, 1-54.

Robert, F., *Les noms des oiseaux en grec ancien*, Thèse Neuchâtel, 1911.

Robinson, T. H., *Studies in Old Testament prophecy presented to Prof. T. H. Robinson*, Edinburgh 1950.

Rodinson, M., *Considérations sociologiques sur les origines de l'Islam*, comm. du 9. VI. 56, Institut Fr. de Sociologie, Paris 1957.

Id., *Mahomet et les origines de l'Islam*, in *Les Cahiers rationalistes*, 164/1957, 173-200.

Roeder, Günther, *Volksglaube im Pharaonenreich*, Stuttgart, 1952, 273 p., in-8° ill.

Rosenberg, Alfons, *Weisheit des Talmud. Mystische Texte und Traumdeutungslehre*, Munich-Planegg, 1955, 135 p., in-12°.

Rosenthal, Fr., *Humor in early Islam*, Leyde, Brill, 1956, 154 p., ill.

Rossell, W. H., *A Handbook of Aramaic Magical Texts*, in *Shelton Semitic Series*, 2/1953, 153 p.

Rowley, H. H., *Wisdom in Israel and in the ancient Near East, presented to H. H. Rowley* ..., ed. by M. Noth and D. W. Thomas, Leyde 1955, XIX-301 p. (*Supplements to VT*, 3).

Ruska, J., *Arabische Alchemisten* : I-*Chalid ibn Jazid ibn Muʿawija* ; II : *Ǧafar Alṣadiq, der sechste Imam*. Mit einer Nachbildung der Handschrift Gotha A. 1292 (Haleb 338) ..., in *Akten der von-Pertheim-Stiftung*, *Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwiss.*, Heidelberg 1924, 56, 129 p.

Id., *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Litteratur*, Heidelberg 1926 (*Institut f. Gesch. der Naturwiss.*, 4).

Ryckmans, G., *Les religions arabes préislamiques*, 2° éd. 1953, 65 p. (*Bibl. du Muséon*, 26/1951) ; *cf.* Quillet, *Hist. Générale des Religions*, IV, Paris 1947, 307-22 (rec. Dhorme, in RHR 133/1947-8, 34-48 = *Recueil Éd. Dhorme*, 736 *sqq.*) ; 2° éd., Paris 1960, II, 199-228.

Id., *Rites et croyances préislamiques en Arabie méridionale*, in *Le Muséon* 55/1942, 165-76 (extrait in CRAIBL 1942, 232-4).

Ryckmans, J., *L'institution monarchique en Arabie méridionale*, Louvain 1952 (*Bibl. du Muséon*, 28).

Id., *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle*, Istanbul 1956, 24 p., 4 pl., 1 carte (*Publ. de l'Institut néerlandais d'Histoire et d'Archéologie d'Istanbul*, 1).

Saarisalo, A., *Arabic Tradition and Topographical Research*, in *Studia Orientalia Societas Orientalis Fennica*, 17,3/Helsinki 1952, 24 p.

Sachs, A. J., *Babylonian Horoscopes*, in JCS 6/1952, 49-75 (comp. Laroche, in *Rev. Hittite et Asianique* 62/1958, 23).

BIBLIOGRAPHIE

SA'D [IBN], *K. aṭ-ṭabaqāt al-kabīr*, éd. Sachau ..., I-IX, Leyde 1905-1940.

ŠAHĪD [IBN] AL-ANDALUSĪ, ABŪ 'ĀMIR, *Risālat at-tawābi' wa-z-zawābi'*, éd. Buṭrus al-Bustānī, Beyrouth, Ṣādir, 1951, 213 p.

aš-ŠAHRASTĀNĪ, 'ABD AL-KARĪM, *K. al-milal wa-n-niḥal*, éd. W. Cureton, I-II, Londres 1942-46 (rééd. Leipzig 1923) ; éd. du Caire en marge d'Ibn Ḥazm (voir ce nom) ; éd. M. F. Badrān, Le Caire, Impr. al-Azhar, 1950, 673 p.

ṢĀ'ID [IBN] AL-QURṬUBĪ, ABŪ L-QĀSIM, *K. at-ta'rīf bi-ṭabaqāt al-umam*, éd. L. Cheikho, in *al-Mašriq* 1911 ; tiré-à-part, 1912 ; trad. fr. de R. BLACHÈRE, *Livre des catégories des nations*, trad. avec notes et index, précédé d'une introd., Paris 1935 (*Publ. de l'Institut des Hautes Études Marocaines*, 28). *Cf.* R. BLACHÈRE, *Une source de l'histoire des sciences chez les Arabes*, in *Hespéris* 8/1928, 357-61.

SAINTE-FARE GARNOT, J., *Défis au destin*, in BIFAO 59/1960, 1-28.

SAINTYVES, P., *L'éternuement et le bâillement dans la magie, l'ethnographie et le folklore médical*, Paris, E. Nourry, 1921.

Id., *En marge de la légende dorée ; songes, miracles et survivances*, Paris 1931.

SALZBERGER, B. G., *Die Salomosage in der semitischen Literatur I-Salomo bis zu Höhe seines Ruhmes*, Heidelberger Diss., Berlin 1907 ; II- *Salomos Tempelbau und Thron*, in *Schrift. der Lehranstalt für die Wissensch. des Judentums*, 2, 1/Berlin 1912.

aš-ŠA'RĀNĪ, 'ABD AL-WAHHĀB, *Kašf al-ḥiǧāb wa-r-rān 'an waǧh as'ilat al-ǧān*, éd. du Caire 1290/1873 (rec. Nöldeke, in ZDMG 69/1910, 439-45).

SARTON, G., *Introduction to the History of Science*, I-III, Baltimore 1927-48 (Carnegie Institut Publ., 376).

SAUERMANN, O., *Untersuchungen zu der Wortgruppe n ḥ š*, Vienne, Mayer et Co., 1952, XXII-165 p. (rec. von Soden, in WZKM 53/1956, 157-60).

SCHACHT, J., *Die arabische ḥijal-Literatur*, in *Der Islam* 15/1926, 211-232.

Id., *Über den Hellenismus in Baġdād und Cairo im 11. Jahrhundert*, in ZDMG 90/1936, 526-45.

Id., *Une citation de l'Évangile de St. Jean dans la Sīra d'Ibn Isḥāq*, in *al-Andalus* 16/1951, 489-90 (*Jo. 15*,23-*16*,1).

SCHAEDER, H. H., *Der Orient und das griechische Erbe*, in *Antike* 4/1928, 226-65.

SCHEFTELOWITZ, I., *Das Schlingen - und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, Giessen 1912 (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten*, 12, 2).

Id., *Altpalästinische Bauernglaube*, Giessen 1925.

SCHMIDT, B., *Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligthümer und Grabhügel*, in *Jahrbücher für Class. Philol.*, 147/1893, 369-95.

SCHMIDT, W., *Festschrift. Publication d'Hommage offerte au P. W. Schmidt*, Vienne 1928, 977 p.

SCHREIKE, B., *Die Himmelsreise Muḥammeds, in Der Islam* 6/1916, 1-30.

SCHULTESS, FR., *Umajja ibn Abi ṣ-Ṣalt*, in *Beiträge zur assyr. und semitischen Sprachwiss.* 8,3/Leipzig 1911.

SCHÜTZINGER, H., *Ursprung und Entwickelung der arabischen Abraham-Nimrod Legende*, Bonn 1961 (*Bonner Orientalistische Studien*, N. S., 11).

SCHWALLY, FR., *Semitischen Kriegsaltertümern* ; I - *Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901, 111 p., in-8°.

Id., *Aegyptiaca* (mœurs de l'Égypte moderne, complément à E. W. LANE, *An account*

BIBLIOGRAPHIE

of the manners and customs of the modern Egyptians, Londres 1835), in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 417-24.

Schwarz, P., *Traum und Traumdeutung bei Abdelġanī an-Nābulsī*, in ZDMG 67/1913, 273-93 (*cf. ib.* 68/1914, 275-325 : A. Fischer)

Seligman, S., *Der böse Blick und Verwandtes*, I-II, Berlin 1910.

Sellheim, R., *Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen insbesondere die des Abū ʿUbaid*, La Haye 1954, 164 p. in-8°.

Sellin, E., *Der alttestamentliche Prophetismus.* Drei Studien, Leipzig 1912.

Id., *Efod und Terafim*, in *Journal of Palestine Oriental Society* 14/1934, 185 *sqq.*

Serjeant, R. B., *Hūd and Other Pre-Islamic Prophets of Ḥaḍramawt*, in *Le Muséon* 67/1954, 121-79.

Id., *Stern-Calenders and an Almanach from South-West Arabia*, in *Anthropos* 49/1954, 433-59.

Serradj, M. B., *Quelques usages féminins populaires à Tlemcen, suivis d'une note sur quelques procédés divinatoires traditionnels dans la région de Tlemcen*, in IBLA 55/1951, 279-92.

aš-Šiblī b. Qayyim aš-Šibliyya, Badr ad-Dīn, *K. ākām al-marǧān fī aḫbār al-ǧānn*, éd. du Caire 1326/1908, 231 p., in-8° (rec. Nöldeke, in ZDMG 64/1910, 439-45 ; *cf.* également O. Rescher, in WZKM 28/1914, 241-52).

Sicard, A., *Pratiques médicales, superstitions et légendes des habitants de la commune mixte de Takitount*, in *Rev. Afr.* 55/1911, 42-63.

Ṣiddiqi, M. Z., *The medicine of the Arabs in the pre-islamic period*, in *Armughān-e-ʿIlmi-Professor M. Shafiʿ presentation volume*, éd. by S. M. Abdullah, Lahore 1955, 217-20.

Sidersky, D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Paris 1933, 161 p., in-8°.

Id., *Les fêtes agraires des Phéniciens et des Hébreux*, in *Actes du XX^e Congrès Intern. des Orientalistes*, 1938 Louvain 1940, 275-78.

Siegman, E. F., *The False Prophets of the Old Testament.* Summary of a Dissert., Washington 1939.

Siggel, A., *Das Sendschreiben « Das Licht über das Verfahren des Hermes der Hermesse dem, der es begehrt »*, in *Der Islam* 24/1937, 287-306.

as-Siǧistānī, Abū Ḥātim, *K. al-muʿammarīn*, éd. I. Goldziher, in *Abhandlungen zur arab. Philologie*, II, Leyde 1899.

Sime, J., *Samuel and the Schools of the Prophets*, Londres 1905.

Sīnā [Ibn], *K. aš-šifāʾ*. *Cf. La psychologie d'Avicenne*, éd. et trad. Ján Bakoš, I-II, Prague 1956 (= *Šifāʾ*, physique, *fann* VI, *maqāla* 4, ch. 4).

Id., *K. al-išārāt*. *Cf.* A.-M. Goichon, *Directives et Remarques*, Paris-Beyrouth 1951.

Sister, M., *Die Typen der prophetischen Visionen in der Bibel*, in *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 78/1934, 399-430.

Skinner, J., *Prophecy and Religion*, Cambridge 1922.

Smith, J. M. Powis, *Southern Influences upon Hebrew Prophecy*, in AJSL 35/1918-9, 1-19.

Smith, Sidney, *Events in Arabia in the sixty century*, in BSOAS 16/1954 425-68.

Smith, W. Robertson, *Kinship and marriage in Early Arabia*, Cambridge 1885 ; Londres 1903.

Id., *Lectures on the Religion of the Semites.* First series : *The fundamental Institu-*

tions, Cambridge 1894 ; 3e éd. avec additions par Cooke, Londres, A. et C. Black, 1927.

Id., *On the forms of Divination and Magic enumerated in Deut. XVIII*, 10-11, in *The Journal of Philology* 13/1885, 273-87 ; 14/1885, 113-28.

Snouck Hurgronje, C., *Mekka*, I-II, La Haye 1889 ; trad. angl., Londres 1931.

Id., *Het Mekkaansche Feest*, Leyde 1889 ; cf. *Verspreide Geschriften*, I, 1-124 ; trad. partielle par Bousquet, in *Selected Works*, 171-213.

Id., *Verspreide Geschriften*, I-VI, Bonn-Leipzig 1923-27.

Id., *Selected works of C. Snouk Hurgronje*, éd. in English and French by G. H. Bousquet and J. Schacht ..., Leyde, Brill, 1957, 299 p.

Soden, Wolfram von, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959 *sqq.* (encore inachevé).

Id., *Eine altassyrische Beschwörung gegen die Dämonen Lamastu*, in *Orientalia* N. S. 25/1956, 141-8.

Somogy, J. de, *The interpretation of dreams in Ad-Damīrī's Ḥayāt al-Ḥayawān*, in JRAS 1940, 1-20.

Southern, R. W., *Western views of Islam in the Middle Ages* (trois conférences données à Harvard en Avril 1961), Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1962, 114 p. (I- The Age of Ignorance, II- The Century of Reason and Hope, III - The moment of vision).

Spencer, R. F., *The Arabian Matriarchate : an old controversy*, in *Southwestern Journal of Anthropology* 8/1952, 126-9.

Spuler, B., *Hellenistiches Denken im Islam*, in *Saeculum* 5/Munich 1954, 179-193.

Starcky, J., *Palmyre*, Paris, Maisonneuve, 1952, 132 p., in-8° (*L'Orient Ancien Illustré*, 7).

Id., *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du nord avant l'Islam* (1. Le panthéon : El, Ilâh et Allâh ; les dieux palmyréniens ; les déesses, les dieux babyloniens ; les dieux arabes. 2. Le culte), in *Histoire des Religions*, IV, Paris, Bloud et Gay, 1956, 201-37.

Steinschneider, M., *Zur pseudepigraphischen Literatur insbesondere der geheime Wissenschaften des Mittelalters aus hebräischen u. arabischen Quellen*, Berlin 1862, 97 p.

Id., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, in *Centralblatt f. Bibliothekswesen* 6/1889, Beiheft V ; 10/1893, Beiheft XII ; *Virkows Archiv* 124/1891 ; ZDMG 50/1897, 161-219 (où l'on trouve un *index* de l'ensemble).

Id., *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, in *Sitzungsb. d. Ak. d. Wiss. Wien*, Phil.-hist. Kl. 149/1904, Abh. 4 ;151/1905, Abh. 1 ; rééd. à Graz en 1954, XII-84, 108 p., in-8°.

Id., *Das Traumbuch Daniels und die oneirokritische Literatur des Mittelalters*, in *Serapeum* 24/1863, 193 *sqq.*, 209 *sqq.*

aṯ-Ṯa'ālibī, Abū Manṣūr, *Ġurar aḫbār mulūk al-Furs*, éd. et trad. H. Zotenberg, Paris 1900.

aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧa'far, *K. aḫbār ar-rusul wa-l-mulūk*, sér. I-III, vol. I-XV, éd. de Goeje, Leyde 1879-1901 ; introd. ... indices, vol. 14-15.

Id., *Ǧāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, I-XXX, éd. du Caire 1321/1903 ; éd. du Caire, Dār al-Ma'ārif, 1955-1960 ... (I-XV ...).

BIBLIOGRAPHIE

TAESCHNER, F., *Zohâk. Ein Beitrag zur persischen Mythologie und Ikonographie*, in *Der Islam* 6/1916, 289-94.

TAJAN, G., et MAUPIN, E., *Les jeux de hasard dans les villes du littoral algérien et tunisien*, in *Rev. Afr.* 51/1907, 41-47.

TAMMÂM [ABÛ], *Aš'âr al-ḥamâsa*, éd. Freytag, I-II, 1-2, avec le commentaire de Tibrîzî, Bonn 1828-47 (texte, indices et version latine).

THOMPSON, STITH, *Motif-Index of Folk-Literature*, I-II, Helsinki 1933.

TFINKDJI, L. J., *Essai sur les songes et l'art de les interpréter (onirocritie) en Mésopotamie*, in *Anthropos* 8/1913, 505-25

TRANCART, A., *Sur un procédé de divination de l'Adrar mauritanien : le gazân* (المكزان), in *Bull. du Comité d'Ét. Hist. et Scient. de l'Afrique Occ. Fr.*, 21, 4/Paris 1938, 494.

TRAUTMANN, R., *La divination à la Côte des Esclaves et à Madagascar. Le Vôdoû Fa. Le Sikidy*, Paris, Larose, 1940, 157 p., in-8° (*Mél. de l'Institut Fr. d'Afrique Noire*, 1).

TRESSE, R., *Usages saisonnniers et dictons sur le temps dans la région de Damas* in RÉI 11/1937, 1-40.

TRITTON, A. S., *Spirits and Demons in Arabia*, in JRAS 1934, 715-27.

Id., *False Prophets and others*, in JRAS 1957, 1-9.

TRUMMETER, F., *Ibn Saîd's Geschichte der vorislamischen Araber*, Stuttgart 1928.

TSCHUDI, R., *Westöstliche Abhandlungen R. Tschudi*, Wiesbaden 1954.

'UBAYD [ABÛ] AL-QÂSIM B. SALLÂM, *K. an-na'am wa-ṭ-ṭayr* ..., éd. Bouyges, in MFO 3, 1/1908, 1-144.

UNGNAD, A., *Das Wesen des Ursemitismus* ..., Leipzig 1925.

Id., *Subartu. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens*, Berlin-Leipzig 1936, XII-204, in-8°

UṢAYBI'A [IBN ABÎ], *'Uyûn al-anbâ' fî ṭabaqât al-aṭibbâ'*, éd. A. Müller, Königsberg 1884.

VAJDA, J., *Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs dans l'encyclopédie magique de Bûnî*, in *Goldziher Mem. Volume*, 1/1948, 387-92.

VAUX, R. DE, *Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien*, in RB 44/1935, 397-412.

VINCENT, A., *La religion des Judéo-araméens d'Éléphantine*, Thèse Théol. Cathol. Strasbourg 1937.

VINNIKOV, A., *La légende de la vocation de Muḥammad à la lumière de l'ethnographie*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 125-146 (c.-r. B. Nikitine, in JA 226/1935, 337).

VIROLLEAUD, CH., *Présages tirés des éclipses de soleil* ..., in ZA 16/1902, 201-39.

Id., *Études sur l'astrologie chaldéenne*, Poitiers 1904, 16 p.

Id., *L'astrologie chaldéenne*, 14 fasc., Paris 1903-12 (textes et translittération).

Id., *La divination babylonienne*, in BIFAO 30/1930, 565-74.

VLOTEN, G. VAN, *Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern*, in WZKM 7/1893, 167-87, 233-47 ; 8/1894, 59-73, 290-2.

Id., *De uitdrukking as-sjaitân ar-raǵîm en het steenen werpen bij Mina*, in *Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje*, Leyde 1891, 35-43.

VOLGUINE, A., *L'interprétation astrologique des rêves*, Paris, Dervy, 1954, 103 p., in-16°.

BIBLIOGRAPHIE

VOLTEN, A., *Demotische Traumdeutung* (Pap. Carlsberg XIII u. XIV *verso*), Copenhague 1942 (*Analecta Aegyptiaca*, 3).

VOLZ, P., *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924 (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 110).

VYKONKAL, V., *Über Träume und Traumdeutung*, Prague 1898 (en hongrois). *Cf.* O. GOTTHARDT, *Über die Traumbücher des Mittelalters*, Eislebener Gymn. Programm, 1912, 20 p., qui disposait d'une trad. faite par Ehrlich, alors étudiant a Prague ; sur l'interprétation des songes chez les Arabes, *cf.* p. 41 *sqq.*

WAHŠIYYA [Ps.-IBN], *al-Filâḥa an-nabaṭiyya*, ms. Leyde Or, 303ᵃ + Or. 476 (I) et Or. 303ᵇ (II).

WALZER, R., *Greek into Arabic: collected studies on Islamic Philosophy*, Londres 1962.

AL-WÂQIDI, *K. al-maġâzî*, éd. A. von Kremer, Calcutta 1856 (*Bibl. Indica*).

WATT, W. MONTGOMERY, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953 ; trad. fr. in *Bibl. Historique*, Paris, Payot, 1958.

Id., *Muḥammad at Medina*, Oxford 1957 ; trad. fr. in *Bibl. Historique*, Paris, Payot, 1959.

Id., *Muhammad, prophet and statesman*, Londres-Oxford 1961, 250 p. ; trad. fr. in *Petite Bibliothèque*, 13, Paris, Payot, 1962.

WEBER, O., *Arabien vor dem Islam*, in *Der alte Orient*, 3, 1/Leipzig 1902, 37 p.

WEIDNER, E. F., *Babylonische Prophezeihungen*, in AfO 13/1939-41, 234-37.

Id., *Ein Losbuch in Keilschrift aus der Seleukidenzeit*, in *Syria* 33/1956, 175-83.

WELCH, A. C., *Prophet and Priest in Old Israel*, Londres 1936 ; Oxford 1953.

WELLHAUSEN, J., *Reste arabischen Heidentums*, 1ʳᵉ éd. in *Skizzen u. Vorarbeiten*, 3/Berlin 1887 (rec. Nöldeke, in ZDMG 41/1887, 707-26) ; 2ᵉ éd. remaniée, Berlin 1897, 250 p., in-8° ; rééd. en 1927 (*cf.* OLZ 1928, 36) ; reproduction anastatique, Berlin 1961.

WENSINCK, A. J., *The ideas of the Western Semites concerning the navel of the earth*, in *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 17/1917, XII-65 p.

Id., *Some Semitic Rites of Mourning and Religion*, *ibid.* 18, 1/Amsterdam 1917.

Id., *The Ocean in the literature of the Western Semites*, *ibid.* 19, 2/1918.

Id., *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, *ibid.* 22, 1/1921.

Id., *Arabic New Year and the Feast of Tabernacles*, *ibid.* 25, 2/1925.

Id., *The Semitic New Year and the origin of eschatology*, in *Acta Orientalia* 1/Oslo 1923, 158-99.

Id., *Moḥammed und die Propheten*, *ibid.* 2/1924, 168-98.

Id., *Semietische Studien*, Leyde 1941, 212 p.

Id., DE HAAS, VAN LOON, etc., *Concordance de la Tradition musulmane*, I-IV, ... Leyde, Brill, 1936 ...

WESTERMARCK, ED., *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, trad. fr. par R. Godet, Paris, Payot, 1935, 230 p. (*Bibl. Historique*).

WETZEL, F., *Babylon zur Zeit Herodots*, in ZA 48/1944, 45-68.

WIDENGREN, GEO, *The great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*, in *Uppsala Universitets Årsskrift* 1945, 3.

Id., *Literary and psychological aspects of the hebrew Prophets*, *ibid.* 1948, 10.

BIBLIOGRAPHIE

Id., *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, *ibid.* 1950, 7.

Id., *Quelques remarques sur l'émasculation rituelle chez les peuples sémitiques*, in *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, Hauniae 1953, 377-84.

Id., *Muḥammed, the Apostle of God and his Ascension* (*King and Saviour*, 5), *ibid.* 1955, 1.

Id., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in partischer Zeit*, Cologne-Opladen 1960, 163 p., 35 pl.

Id., *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, 160 p., 16 pl. (*Urban Bücher*, 57).

Wiegand, Th., W. Bachmann et K. Wultzinger, *Petra*, Leipzig 1921.

Wigram, W. A., *The Assyrians and their Neighbours*, 1929, XVI-247, 14 ill.

Wikander, S., *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, in *Skrifter utg. av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund*, 40/Lund 1946.

Winckler, H., *Arabisch-semitisch-Orientalisch-kulturgeschichtlich-mythologische Untersuchungen*, in MVAG 6/1901, 151-373 (ou Heft 4-5, 1-223).

Winkler, H. A., *Siegel und Charaktere in der muhammedanische Zauberei*, in *Studien zur Gesch. u. Kultur des islamischen Orients*, 7/Berlin 1930.

Winstedt, R., *The Malay Magician*, Londres 1951 (1ère éd. 1925), VII-160 p.

Wiseman, D. J., *Chronicles of Chaldaean Kings* (626-556 *B. C.*) *in the British Museum*, Londres 1956, 99 p., I-XXI pl.

Wissmann, H. von, et M. Höfner, *Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien*, in *Akad. d. Wiss. u. d. Literatur in Mainz, Abh. d. Geistes u. Sozialwiss. Kl.* 1952, 1-5, 219-385, I-XII pl., 2 cartes ; tiré-à-part, Wiesbaden 1953.

Witzel, M., *Zur Inkubation bei Gudea*, in ZA 30/1915-16, 101-05.

Wood, W. C., *The religion of Canaan*, in JBL 35/1916, 1-133, 163-279.

Wüstenfeld, H. F., *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*, Göttingen 1852-3 ; *Register*, Göttingen 1853.

Id., *Die Geschichte und Beschreibung der St. Mekka* : I- Azraqi, 1858 ; II- *Auszüge aus Geschichtsbüchern der St. Mekka* (Fākihī, Fāsī, Ibn Ẓuhayra), 1859 ; III- Quṭb ad-Dīn ... an-Nahrawālī, 1857 ; IV- Synthèse des trois vol., Leipzig 1861.

Id., *Die Wohnsitze und Wanderung der arabischen Stämme* (à partir de la géographie de Bakrī), Göttingen 1869.

Id., *Die Strasse von Baçra nach Mekka mit der Landschaft Dharija nach arab. Quellen bearbeitet*, Göttingen 1871.

Wüstenfeld-Mahler, *Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung, mit Tafeln zur Umrechnung orient-christlicher Ären*, 3. verb. u. erw. Aufl. unter Mitarbeit von Joachim Mayr, neu bearbeitet von B. Spuler, Wiesbaden, F. Steiner, 1961.

Yahia, O. *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī. Étude critique*, I-II, Damas, IFD, 1964.

al-Ya'qūbī, Ibn Wāḍiḥ, *Ta'rīḫ*, éd. Th. Houtsma, I-II, Leyde 1883.

Yāqūt ar-Rūmī, *K. mu'ǧam al-buldān*, éd. Wüstenfeld, I-VI, Leipzig 1866-73 (Introd. et notes, vol. V ; Indices, vol. VI) ; Introd. traduite en anglais par Wadie Jwaideh, Leyde 1959.

az-Zabīdī, Muḥ. Murtaḍā, *Tāǧ al-'arūs min ǧawāhir al-Qāmūs*, I-X, éd. du Caire 1286/1869-1287/1870.

BIBLIOGRAPHIE

ZAMBAUR, E. DE, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre 1927.

ZAZA, ḤASSAN, *Le serment chez les anciens Sémites*, Thèse Lettres Paris, Avril 1958 (dactylographiée).

ZBINDEN, E., *Die Djinn des Islams und der altorientalische Geisterglaube*, Bonn-Stuttgart 1952, 162 p., in-8°.

ZELENIN, D., *La fonction religieuse et magique des contes de folklore*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 215-40.

ZIMMERN, H., *Beiträge zur Kenntniss d. babylonischen Religion* : I- *Die Beschwörungstafeln Šurpu* ; II- *Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig 1896-1901 (*Assyr. Bibl.*, 12).

az-ZIRIKLĪ, ḪAYR AD-DĪN, *al-A'lām*, I-X, Le Caire, K. Tūmās, 1954-59.

az-ZUBAYRĪ, MUṢ'AB B. 'ABDALLĀH, *K. nasab Qurayš*, éd. Lévi-Provençal, Le Caire 1953 (*Ḏaḫā'ir al-'Arab*, 11).

ZWEMER, S. M., *The influence of Animism on Islam. An account of popular superstitions*, New York 1920, XII-246, ill.

ZYL, A. H. van, *The Moabites*, Leyde 1960, XII-240 p. (*Pretoria Oriental Series*, 3).

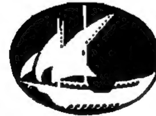
Cette thèse de doctorat fut présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, en 1966, et publiée alors à un nombre limité d'exemplaires.

ISBN 2.7274.0146.9

Toufic Fahd

La divination arabe

Études religieuses,
sociologiques et folkloriques sur
le milieu natif de l'Islam



Sindbad
1 et 3 rue Feutrier
Paris 18

تبدو الكهانة العربية، بحسب تعريفها الوصفي، وعبر تجلياتها، مرتبطة غاية الارتباط بالنبوة التي هي جذرها الأصلي، أو على الأقل درجتها الأولى. ليس ثمة انقطاع يفصل بين هذين المفهومين المتكاملين اللذين يبدو ثانيهما، بوصفه تفتحا للأول. غير أن خطًا فاصلاً سيرتسم بينهما في اليوم الذي تغيرت فيه الشروط الاجتماعية عبر الانتقال من البداوة إلى التحضر أو من النظام القبلي إلى النظام الملكي. وفي اليوم الذي تبدلت فيه طبيعة الرسالة الإلهية ومحتواها تبدلاً كاملاً عبر الانتقال من الإيمان بآلهة متعددة، إلى عبادة إله واحد وإلى التوحيد. فالكهانة والنبوءة هما التعبير الحي والفعال عن مجتمع محدد في حقبة معينة من تاريخه.

والواقع أن الكاهن العربي، الذي كان في البداية انخطافيًا، ولاسيما في ظل تسميته بالأفكل، أو الرب، أو ذو إله، كان يستمد إلهامه من المصدر ذاته الذي كان يستمد منه النبي، أي: من الإله الذي كان الكاهن خادمه والناطق باسمه في آن معًا. وكان يمارس عمله الاجتماعي وينقل الرسالة الإلهية تحت تسميات السادن والحازي والعراف والكاهن والسيد، بالروح ذاتها إن لم يكن بالطريقة ذاتها التي كان يزاولها النبي. وقد بدأ وحيهما وفعلهما في الافتراق حينما لجأ الكاهن إلى وسائط أخرى بينه وبين الإله الموحي، في حين أن النبي عزز إلى أعلى درجة الروابط الشخصية بينه وبين الإله الذي يوحي إليه.

[. . .]

ما أردت في الواقع التقديم لكتاب الأستاذ الكبير توفيق فهد عن الكهانة أو العرافة العربية، بل للترجمة التي استمتعت بروعتها ودقتها بما يفوق ما أذكر أنني استمتعت به عند قراءتي للكتاب بالفرنسية للمرة الأولى عام (1975).

والكتاب صعبٌ لدقة الموضوعات وغرابتها، ولِلغة فهد الفرنسية العالية البلاغة والإبلاغ. بين أن المترجمَيْن ما كانا أقل قدرة على الإفصاح والدقة عن المؤلف نفسه. وقد ردّا مئات النصوص إلى الأصول التي اقتبست منها، فلم يقعا في مرض ترجمة الاقتباسات العربية عن الفرنسية، بل وابتدعا أسماء وتعابير لكي تظل الترجمة أمينة للعالم المصطلحي للنص، بما جعل من النص العربي آية في الدقة والجمال والعذوبة في الوقت نفسه.

لقد راجعت الترجمة بدقة، وأود الإشادة بالمترجمين وبالناشر الذي دأب على ترجمة نصوص نادرة ورائعة.

رضوان السيد، بيروت في 6 آب 2007.



